S. ZIMMERMANN

PUTEM ŽIVOTA

VELEBIT
nakladno
knižara

KNJIŽNICA ZA OBĆU NAOBRAZBU / KNJIGA 1
UREDNIK: PROF. VINKO NIKOLIĆ
ZIMMERMANN: PUTEM ŽIVOTA
IZDANJE VELEBIT / ZAGREB 1945

STJEPAN ZIMMERMANN

PUTEM ŽIVOTA

AUTOERGOGRAFIJA

Tiskara Milana Šufflaya, Zagreb

Uvodno razmatranje

Posvetiti život spoznavanju života, traženju sigurnih odgovora na pitanja, kojima je ovijena tajnovitost smisla ljudskog života, ne možemo u snu, gdje umjesto smišljenog opravdavanja istine vlada zbrka afektivnog maštanja. Već je zato suvišno pitati se sa skeptikom Lamennaisom: Nije li naš život samo san?

Treba postaviti pitanje ovako: Nije li istina o životu nedostiživ cilj mišljenja? Je li misaono (razumsko, intelektualno) nastojanje osposobljeno shvaćati stvarnost preko granica, koje su nam određene pojavama? — Na tome se pitanju omogućuje odnosno razbija mogućnost racionalne (intelektualne) filozofije života.

Miguel de Unamuno razlikuje ljude intelekta u opreci prema ljudima duha. Duhovni ljudi »ne podnose tiraniju znanosti, ni same logike«. »Bezkoristno je htjeti spoznati stvari Božje didaktičkim umovanjem, pomoću teologije, pomoću logike; teologija uviek sadržava unutarnju suprotnost, jer se u njoj bore teo i logija; umovanje ne pomaže, da dokučimo Boga.« Goethe je bio duhovan čovjek, a ne »biedno mozgalo«; on se »istodobno osjećao teistom, panteistom i ateistom«. Upravo u religijskom je problemu »glavni kamen kušnje za razlikovanje ljudi intelekta od duhovnih ljudi«. Prvima pripadaju vjernici i bezvjerci. »Prema jednima je religija bezuvjetno potrebna kao osnova morala ... prema drugima, manjkaju dokazi o istinitosti religije ... Advokati i samo advokati, jedni i drugi! ... Prepiranja ljudi intelekta.«

Zar bi prema tome moj život bio više vriedan, da je bio »duhovan« (ne-kritičan, ne-znanstven, ne-logičan) i da se nisam priključio advokatskom prepiranju biednih moz-

gala, t. j. prvim umovima u poviesti filozofije?! Nije li, obratno, tragika čovjekova u tome, što napušta razliku između istine i neistine, spoznaje i zablude? A zar se ta razlika ne očituje razumu (intelektu)? Zar je zbog razlaza u mišljenjima nemoguće ikad razpoznati njihovu vriednost? Kako da nju ipak razpoznajemo, gdje nema razilaženja?! Neki se možda olako odterećuju od »mozganja« proglasujući ga biednim, ne bi li time prestala biti biednom njihova »duhovna« filozofija.

Ako razum nije organ filozofiranja (kako s nekim modernima misli i Unamuno), onda bi znanstvena kritičnost morala za filozofiju biti negativna osobina; filozofija ne bi smjela imati karakter znanstvenosti, ne bi se smjela osnivati na razumskim (logičkim, racionalnim) postupcima spoznavanja. Netko je kod nas napisao, da »u Europi danas visoko uzdižu samo naučenu školsku mudrost, kompliciranu i subtilnu; u njoj je kritika ubila svaku jednostavnost«. Glavni bi krivci imali biti već Platon i Aristotel. »Platonu ne dostaje ona najdublja čovječnost. Suviše je predan samim abstrakcijama, više je učenjak nego filozof. Njegova filozofija može zadovoljiti filozofe egoiste... Pred pitanjima života njegova je filozofija zatajila.« U Aristotelovoj je školi nastala sistematizacija i klasifikacija. »Rodila se t. zv. naučna filozofija. Filozofi su sami sebi stvorili fetiša, kojemu još i danas mnogi služe. I danas još čujemo, da je filozofija nauka. I vele, da postoji jedna najviša filozofija, koja se zove ontologija. Naučnost je ugušila čovječnost i osjećanje čovječnosti...« A filozofija je »meditacija o čovječnosti«.

Izpred odgovora na takve tvrdnje možda bi najprije trebalo postaviti pitanje, da li su one uobće zavriedile kakav odgovor sa strane filozofije; možda bi trebalo pisca uputiti na solidno izučavanje filozofije. O njoj se ipak ne može po miloj volji koješta tvrditi! Navedene su tvrdnje o Platonu upravo jezovite. Pisac se obara na znanstvenost filozofije: u njoj ne bi smjelo biti sustavnosti, logičkog razporeda, misaone suvislosti, nego možda zbrka neke meditacije; filozofija ne bi smjela biti kompliciranа ni subtilna, nego »jednostavna«, bez izučavanja, bez težkih problema, bez kritičkog iztraživanja. Piscu tek neki drugi »vele«, da postoji ontologija. Čitava poviest filozofije ima

tragičnu sudbinu: »ugušila je čovječnost«! Ovako osuditi svu filozofiju znači proglasiti je najnekulturnijim činbenikom života.

Kroz svu se povjestnicu filozofije očituje težnja za istinom. Svi filozofi postavljaju neka pitanja i traže na njih sigurne odgovore. I krajnji skeptik daje odgovor na pitanje o spoznajnoj sposobnosti. Pitati znači: na osnovu uočene stvarnosti tražiti objašnjenje u nepoznatoj stvarnosti. To je zajednički zadatak i znanstvenom iztraživanju i filozofijskome, samo što će se oba razilaziti s obzirom na dotične stvarnosti, koje su ciljem jednog ili drugog iztraživanja. A kako se tražene stvarnosti ne očituju neposredno, nego ih treba izvoditi ili postepeno uočivati na osnovu obrazlaganja, može doći do toga, da se gotov izvod ili sud o nekoj stvarnosti s njome slaže odnosno ne slaže: u prvom slučaju imademo istinu, spoznaju stvarnosti, u drugom zabludu. U okviru tih mogućnosti kreću se različni odgovori (nazori). Ocjenjivati odgovore po njihovoj spoznajnoj vriednosti znači vršiti znanstvenu kritiku. Bez nje bi značilo dogmatski zastupati koji god nazor u filozofiji.

Moglo bi se prigovoriti, da filozofija ovim putem nije do danas postigla svog cilja, jer postoje mnogi među sobom različni nazori. Ali prije svega, ta različnost ne isključuje mogućnost, da postoji jedan istiniti nazor. Zar ćemo i sve znanosti zabaciti zato, što u njima postoje zablude? (Treba čitati na pr. od Jastrowa »Poviest ljudskih zabluda«.) Jedni su pobijali, što su drugi tvrdili, na pr. u elektrodinamici Ampère-Helmholtz-Maxwel-Lorentz. Ovim se putem ipak probijala znanost do istine. Psihologija je u zadnje doba, kaže Driesch, postala jedna od najproblematičnijih znanosti, i »jedva se koja znanstvena revolucija našeg doba može porediti s onom, koja je zadesila normalnu psihologiju«. Slično tvrdi i Bühler: množtvo psihologijskih mišljenja podsjeća na gradnju babilonskog tornja. Ako bi netko to isto tvrdio i za filozofiju, nije time oborio ostvarivost cilja, za kojim ide filozofiranje, a to je spoznaja istine. Kako je došlo do različitih mišljenja? Da li je razumu prirođena vlastitost stvarati oprečnosti? Nisu li one posljedak pomanjkanja onih uvjeta, koji omogućuju prirodnu funkciju razuma? I mehanizam (na pr. ura) ne

će izvršiti svoju funkciju bez stanovitih uvjeta. Spajanje predmetnih podataka naše sviesti (u suđenju) podvrgnuto je refleksnoj pažnji i traženju razloga za podkrepu sigurnosti, kojom je suđenje postiglo spoznaju stvarnosti. Razum je pronalazač razloga za svoje tvrdnje. On dakle nije prirodni izvor bezsmislicama, zabludama, kojekakvim nedomišljenim tvrdnjama. To su posljedci manjkave funkcije zbog pomanjkanja uvjeta za polučivanje spoznaje. Objektivnost se razumu ne može odricati — bez pretenzije na objektivnost.

Može li ikoji sud biti objektivan, kad nam se ne bi očitovala sama stvarnost? U očitovanju stvarnosti se i sastoji objektivni kriterij istinite spoznaje. Hoćemo li ocjenjivati kulturno-socialni život, upućeni smo na stanovite stvarnosti u samom životu. Uzmimo neke poznate primjere. Rabindranath Tagore osuđuje Zapadni sviet zbog unutarnjeg životnog protuslovlja: Zapad se nije nikad pomirio s idejom našeg jedinstva s bezkrajnim bićem, premda je priznao svojim učiteljem onoga, koji je proglasio svoje jedinstvo s Otcem, i koji je svojim vjernicima savjetovao savršenost božanskog Otca; Zapad osuđuje pravo čovjeka, da postane božanski, i ne shvaća, da život mora postati što duhovniji. — A. Gide priča o svom razgovoru s jednim kinezkim ministrom i iznosi njegove poglede na Europu. »Ne čini li Vam se, da Europa trpi samo zbog toga, što je odabrala kulturu, koja nieče religiju, kojoj se — ta ista Europa — priklonila? ... Vi živite u kompromisu ... Nije li Krist kazivao, da se sreća postizava odricanjem?« Kinez ističe, kako je svuda, osim kod kršćanskih naroda, naišao na životni sklad s vjerovanjem. Kršćanska religija uči, da valja pomagati jedan drugome, ljubiti se međusobno, — a baš je ta religija »oblikovala narode, koji se odlikuju nemirom ..., narode svadljive, koji se neprestano nadimlju, koji bi se htjeli još više osiliti i postati veći, nego što jesu«. Gide i sam primjećuje, da nas »religija i kultura vuku u protivnom pravcu; ne ćemo se odreći jedne ili druge sile, koja nama pokreće, pa smo od Europe načinili poprište laži i kompromisa«. Ističe europski egoizam kao uzrok propasti. »Politička su pitanja manje važna od moralnih. Držim, da se većina političkih i socialnih pitanja svodi na pitanje morala ... Po-

najprije i nadasve bi trebalo reformirati čovjeka«. (Spomenuti Kinez ne mora imati u svemu pravo; zacielo nije kršćanska religija bila ona, koja je oblikovala narode s obzirom na njihove osobine protivne toj religiji, jer i sam ističe, da je njihov život u neskladu s religijom. Po Kristovu učenju sreća je uvjetovana odricanjem, vršenjem moralnog zakona.) — — Životna stvarnost Europe sa gledišta religijsko-filozofijskog očituje se Berdjajevu kao spoj Iztoka i Zapada u orientaciji prema Kristu, pozitivno odnosno negativno, na korist kulture odnosno na barbarizaciju Europe. — — Ortega y Gaset i mnogi sociolozi uvjetuju budućnost Europe idejom elite. — — Carnegie vidi u Europi neprijateljske tabore, gdje se sva energija troši na vojničku obranu i na trgovačko osamljenje.

U svim se ovim pogledima odrazuju elementi moralnog života. Svaki kulturfilozof, i kad moralnost ne bi sustavno vezao s religijom, mora u njoj priznati stvarnost, od koje zavisi i razvitak općeg družtvenog života. Tko hoće kritičkim opravdanjem postaviti kršćansku religiju vriednostnim mjerilom života, stavljen je pred alternativu: Je li istina ili nije, da se Isus rodio, i da je osnovao kršćanstvo, i da se proglasio Božjim objaviteljem, i da je objavio religijsko-moralni zakon života, po kome naši životi ne će završiti smrću, nego će se nastaviti u drugom obliku? Nikad nije bilo i ne će biti misaonim ljudima svejedno, da li se moral osniva na religiji ili ne — i zar su zato »biedna mozgala«?! Krist je, kao nitko, ušao u život čovječanstva, bilo da mu jedni predaju svoje živote, bilo da se od njega odvraćaju. Na upit o najvećoj želji svog života, ja bih izjavio: Želim dovieka živjeti s Kristom. Kako sam došao do te želje? Ima li ona temelja u spoznaji o najvišoj vriednosti? Ili je to »opium«? Unamunov »duhovni« čovjek stoji pred tim pitanjima kao — nemozgalo. A radi se o čovječanstvu, koje u Kristu vidi Spasitelja i u njemu crpe moralnu snagu života. Znači li štogod Isus Krist za kulturu Europe? Da ili ne?

U temi o Europi i kršćanstvu, ovi su fragmenti samo jedan izsječak životne stvarnosti uobće. Kad se pojedinac želi orientirati o vlastitom životu, mogao bi prigovoriti, što se u tu svrhu iziskuje krčenje prašume različitih nazora, pa bi s toga gledišta ipak bila opravdana sumnja o

uspješnosti razumne funkcije, barem za filozofiranje o životu. Međutim, ni za filozofsku orientaciju nije potreban put kroz »prašumu« poviestnih nazora; to se traži samo za svestranu kritičku orientaciju, dok izravni put vodi kroz samu stvarnost života. Ne mora svaki pojedinac filozofskim razumom posjedovati istinu o životu, kao što i ne mora znati razpravljati o istini, da ipak istinito spoznaje. Prosječnom (nefilozofskom) čovjeku dostaje, bez ikojeg teoretiziranja, savjest kao mjerodavni vodič kroz život. Doduše, i to ne mora biti uviek objektivno mjerodavno. Formiranje savjesti može biti zamračeno predrazsudama i drugim uplivima. U temeljnim pitanjima života pojedinačna savjest, sve kad bi zabludila, ima korektiv u »objektivnoj« savjesti prosječnog, općenitog ocjenjivanja. Svakako je neosnovana predmnjeva, da razum sam po sebi, po svojoj udesbi (ustrojstvu) ne bi bio sposoban razpoznavati pravi smisao života.

Dalo bi se i to reći, da »teorija« nema dovoljnog utjecaja na oblikovanje života, osobito družtvenog. Zar nisu neki umnici odvieka naučavali i propoviedali životne ideale, a ipak je život tekao suprotnim pravcem? Po čemu ima izgleda, da bi obnavljanje života krenulo smjerom moralnog napredka i općeg poboljšanja? Može li se to osigurati, i kako? Nije li čovječanstvu, napose u današnje doba, potrebna realna pomoć umjesto teoretske pouke?

Filozofija ima osim promatralačke funkcije i praktičnu. Kad smo na pr. ustanovili, da je za sve voljne čine — a bez njih ne bi ni bilo smislenog obnavljanja života — mjerodavna savjest, to u primjeni na uređenje družtvenog života znači, da se on mora osnivati na priznavanju međusobnih prava i dužnosti. Ili na pr. spoznaja, da nasilje nije sredstvo za usvajanje istine, i da je ono moralno nedopustivo, jer znači tlačenje tuđih prava, s primjenom na praksu to znači, da družtvena vlast ne smije progoniti nikoja uvjerenja i životna očitovanja, kojima nisu ugrožena ničija prava. Ili na pr., u spoznaji o pravednoj podjeli materialnih dobara leži praktični zahtjev, da se oduzme vlast onima, koji rade protivno toj spoznaji. Ili na pr., u pravu svih članova zajednice, da suodlučuju u pitanjima zajedničkog interesa, postuliran je i konkretni način za osiguranje toga prava. Sve ove načelne spoznaje (nazovimo ih makar »teorije«) neuklonive su iz ljudskog života, jer je bitno njegovo obilježje, da se on ostvaruje spoznajom ciljeva, po kojima život i dobiva stanovit oblik ili smjer. Odlučivati o načinu životnog uređenja nemoguće je bez spoznaje cilja, koji se želi postići. Dakle nije izpravno reći, da je životu suvišna ili bezkoristna svaka »teorija«, ili da je ona bez utjecaja na razvoj života. U pitanju je dvoje: koju spoznaju zastupaju ljudi, i kakvom je voljom zastupaju. Osnovni pogledi na družtveno uređenje, sadržani u spoznajama kao »idealnim« ciljevima, nisu samo plod filozofskog umovanja, koliko ih ono nastoji kritički opravdati, nego su i neposredni izraz moralnog uviđanja, te na pr. nitko normalan ne će osporavati ideju pravde i slobode. Čak se ideje (spoznaje) javno ističu, i njihovo se značenje naglašuje s one strane, odkud ima doći njihova oživotvorba. Ali zar idejama odgovara volja? Zar su zastupnici ideja uviek njihovi ostvaritelji? Nije li kadgod u izticanju ideja pokušaj prikrivanja suprotne prakse? Nije li i u tome izvor suvremene krize čovječanstva? Nikoje moralne ideje (ni kršćanstva) nisu sposobne vladati životom, dok njime vlada suprotna volja. Treba volju promieniti, ljudi moraju htjeti stanoviti način života, da onda u tom smjeru i djeluju, ostvarujući tako sam život. U volji je smjerodavna snaga života. Život je izraz volje, ciljnog nastojanja, a to je nastojanje ukorienjeno u težnjama.

Zar bi dakle trebalo izmieniti čovjeka u njegovim težnjama, ako se hoće promieniti život? Te su težnje poznate kao pojedinačni i skupni egoizmi, pohlepe, imperializmi i t. d. Bog nije stvorio ljude automatima — i odatle njihovo zlo i dobro. Najveći dio čovjekovih zala potječe od čovjeka; zapravo od onih ljudi, koji su pozvani, da u skupni život unose dobrobit, a čine protivno — nemarom, bezbrižnim i površnim nadzorom nad vršenjem dužnosti, povlašćivanjem pojedinaca i drugim negativnim osobinama Uzmimo samo pitanje socialnog uređenja medicine; ili pitanje nadzora nad upotrebom narodne imovine, i t. d. Jedan dio životnog zla zavisi dakle od moralno negativnih kakvoća. To je »teorija«, koju različni reformatorski sociolozi i političari kadšto ciničkí omalovažuju. Treba u moralnom smislu dobre ljude postaviti na družtvene položaje, da se uzmogne očitovati djelotvorna volja za općU dobro-

bit. Tu nastaje problem konkretnog oblikovanja toga načela. »Ideali« su ostali glas vapijućega zato, jer je nedostajalo ljudi dobre volje. Iako to zvuči simplicistički, u toj spoznaji leži duboka pouka za život: treba odgajati ljude za društveni moral, a prevlast toga morala treba osigurati zakonskim mjerama. Tako se na moralu osniva vriedni smisao života i u društvenom pogledu. Samo na toj osnovici može i kršćanstvo reflektirati na preporodnu ulogu u poviestnom razvoju života. Vrlo bi jednostrano bilo shvaćanje kršćanstva, kad bi mu se namienila samo nadnaravna funkcija za drugi život; to bi značilo naravni red odkinuti od nadnaravnoga. I kršćanstvo sačinjavaju moralno diferencirani pojedinci, pa je zato potrebno, da se i ono obnavlja u pravcu oživotvorbe društveno moralnih vrednota.

Od filozofa očekujemo (kako smo već iztaknuli), da nam odgovori na stanovita pitanja, kako bismo postali sigurni o nečemu. Mi ga ne ćemo pitati, da li je $2\times2=4$, niti za ikoju neposredno očitu istinu, a ne ćemo filozofa pitati ni za posredno spoznatljive istine, koje ne idu u područje filozofskog zanimanja. Svako je znanstveno, a nefilozofsko zanimanje proniknuto željom upoznati neku stvarnost, kojom bi se kao osvietlila već poznata jedna stvarnost — u tom smislu, da se očituje njihova međusobna uvjetovanost. Preneseno u spoznajni proces, takvo se očitovanje sastoji u obrazlaganju. Filozofski, kao i svaki znanstveni iztraživalac stvarnosti, treba da nam obrazlaganjem omogući sigurnost, da izrečeni sud odgovara dotičnoj stvarnosti ili da je istinit, t. j. da nam se u njemu doista očituje sama stvarnost (objektivnost). Specifičnost filozofijskom obrazlaganju daje ona stvarnost, koja je ciljem filozofijske intencije, za razliku od svakog drugog znanstvenog iztraživanja. Filozof se naime zanima za osnovne stvarnosti, koje već ničim nisu uvjetovane (i utoliko su »absolutne«). Empirički se psiholog zanima za psihičke stvarnosti, koliko su na dohvatu izkustvenog spoznavanja, dok se filozofijski psiholog ne zaustavlja na tim stvarnostima, koliko su izkustveno poznate, nego se pita: da li je izkustveno-psihička (sviestno doživljajna) stvarnost jedina, neuvjetovano obstojna, ili je ona po čemu uvjetovana — i u kojem smislu? Kako je filozof naišao

na to pitanje? Morao je zapaziti neku stvarnost sviestnog života, koja ga je ponukala na to pitanje. Mogu li doživljaji eksistirati sami za sebe, nepripadno, — ili pripadaju samostojnom (substancialnom) nosiocu? Nadalje, prirodoslovci uzimaju u obzir prirodne (fizičke) stvarnosti na temelju izkustvenog spoznavanja, dok će se filozof (kozmolog) zanimati za konstitutivna počela fizičkog svieta. Dalje će se on zanimati za svekupunu stvarnost, fizičku i psihičku, i opet u perspektivi osnovne uvjetovanosti: je li sav fizički i psihički bitak po sebi eksistentan — ili je uzročno uvjetovan, ovisan o uzroku, koji samodsebno eksistira? Pitanje je izniklo na jednoj zapaženoj stvarnosti, a to je promjenljivost i nenuždnost svieta (psihičkog i fizičkog). Moguće je zamisliti jedno i drugo: sviet jest prouzročen — nije prouzročen. Pred ovim mnogućnostima čovjek postaje filozof. Prvom je iskrom bio zapaljen filozofski um, kad je uočio jednu stvarnost — na pr. promjenljivost u svietu, zatim tiek sviestnih doživljaja i t. d. — i u toj stvarnosti razlog za pitanje o njezinoj konačnoj ili osnovnoj uvjetovanosti. Iz ove je onda klice oživio filozofski duh u traženju odgovora na stavljeno pitanje. (Kako bi se izdigao nad materializirano »mozganje«!) I sad se tu nastavlja kritički proces obrazlaganja ovog ili onog odgovora.

Za nas je to ovdje bilo važno iztaći 1. zato, da analizom filozofske funkcije upoznamo ulogu razuma, 2. zato, da upoznamo objekt filozofije, a to je osnovna uvjetovanost ukupne stvarnosti. Mi smo u prijašnjim izvodima uzeli napose u obzir životnu stvarnost, i to pod vidom moralnosti. Filozof (kao etičar) izpituje osnove moralne sviesti. U tom aspektu općenitosti, čini se, filozof i ne dopire do konkretnih stvarnosti života, pa bi prema tome naši navedeni primjeri (Tagore . . .) imali izpasti iz područja filozofije, a tako i spomenuti primjer o kršćanstvu. O posljednjem bi potrebno bilo obširnije tumačenje, da uvidimo vezu s filozofijom, a dosta je za našu svrhu upozoriti na to, da je prosuđivanje života (socialnog, kulturnog, poviestnog) u njegovim konkretnim oblicima, kao i voljno usmjerivanje života, uvjetovano moralnim kriterijima i komponentama. To je bila filozofska teza, koju smo htjeli podkriepiti nekim primjerima i time pokazati, kako filozofija promiče život u njegovim konkretnim stvarno-

stima, koliko ih uočuje sociolog, povjestničar, političar. Bez obrazlaganja spomenute teze, polazili smo s etičkog stajališta, da je sav život podvrgnut moralnom zakonu. Ova filozofijska istina služi osnovicom spoznajne orientacije i aktivnog oblikovanja u konkretnoj struji života. Kad na pr. političar govori o potrebi demokratske vlasti, koja osigurava slobodu oporbe i podvrženost nezavisnom sudovanju, ova misao dobiva pravno-kulturno značenje na osnovu moralno opravdanog zahtjeva, da pojedinac bude ravnopravnim članom zajednice. Ili na pr., kad se u određivanju ratnih zločinaca postavlja mjerilom uračunljivost krivnje, počiva taj postulat na moralnoj predpostavci, da kažnjavanje nekrivih ljudi biva zločinom. Zato bi na pr. također bilo nemoralno, kad bi se iz političkih razloga samo jedni pozivali na odgovornost, a ne i drugi jednaki krivci. Državna bi vlast opet zanemarila svoju moralnu dužnost, kad bi propustila iztražiti i ustanoviti zločine, koji su počinjeni na njezinim državljanima; to je njezina moralna dužnost, ne samo politička, ukoliko bi se, recimo, po zločinima dao ustanoviti sustav ili zakon, po kome se izvršuju zločini (na pr. sa svrhom zagospodovanja nad jednim narodom bez obzira na njegovu volju). Ili na pr., kad bi se ciljem ratovanja proglasilo oslobađanje naroda od čijeg nasilja i donošenje blagostanja, a u stvarnosti bi tome protivno bilo, nastaje time opet sukob s moralnim pravima čovjeka. Tako se kroz konkretne oblike života odrazuje moralnost, koja svoje opravdanje dobiva po filozofiji. Utoliko možemo s pravom reći, da ona obuhvata život u cjelini, u povezanosti konkretnih oblika s onim istinama, koje život objašnjuju po njegovoj osnovnoj uvjetovanosti. Teistička filozofija osniva život na moralnoj vriednosti u religijskom smislu. I dok se kreće u najvišim abstrakcijama spekulativnog uma, ona ne napušta svoj korien u životnom izkustvu i trajno se obazire na konkretnu stvarnost, bilo da u njoj nalazi potvrdu svojih zaključaka, bilo da prema stečenim spoznajama upravlja životom. Teistički filozof primjerice vidi u religiji najvišu vriednost života, ali mu se može pričiniti, da ni religiozni ljudi tako ne misle: zar oni ne bi, što su dublje religiozni, morali to većma željeti, da što prije umru i dođu u nebo, pa postignu sreću? Čak bi možda došli na pomisao, da ima

više smisla, kad Bog ne bi čovjeka ni stvorio za ovaj prolazni život. Izkustvo nam kaže, da se ljudi bore za obstanak, zaziru od smrti i unatoč religioznosti žele produljiti taj život, odgađaju ulazak u stanje blaženstva. Može biti iznimaka, ali prosječno je tako. Religija olakšava život, čini ga snošljivijim u nedaćama, odvraća čovjeka, da posve ne klone u svojim tegobama i ne zapadne u krajnji očaj; — ali sve to još kanda ne daje religiji toliko značenja, da bi po njoj u ljudima prevladavala težnja za oživotvorbom izasmrtnog života.

Tu potežkoću navodimo kao primjer, kako odasvud niču pitanja, na koja svatko i ne zna odgovoriti, pa su kadra izazivati unutarnju nesigurnost. Nije nam, doduše, ovdje ni zadaća, da rješavamo sva pitanja našeg filozofijskog nazora, nego tek da nabacimo po koje opažanje na putu kritičke orientacije o životu. Na spomenuto bi se pitanje dalo ovako odgovoriti:

Da se u religiji (priznavanju Boga) nalazi najviša vriednost života, jest filozofijska spoznaja za onoga, koji ju znade opravdati; a netko je može smatrati istinitom i bez filozofijskog (logičkog) opravdavanja ili dokazivanja, kad je subjektivnu sigurnost o tome stekao po uvjerenju, da Bog postoji i da će nagraditi dobra djela. Uzmemo li, da je ta spoznaja doista opravdana ili kritički utvrđena, to onda znači, da je stvarno (objektivno) tako, t. j. da se u religiji nalazi najviša vriednost bez obzira na to, kako se prema toj spoznaji odnosi čitav duševni sastav pojedinog čovjeka. A o tome se baš radi u navedenom pitanju! Reklo se naime, da u religioznim ljudima postoje vriednostno suprotne tendencije od one, koja bi imala slieditи iz religije kao najviše vriednosti, a to znači, da oni u njoj ne nalaze najvišu vriednost: — u njima vlada tendencija održati ovaj život, a ne odricati se njega u želji, da što skorije započne religijski predviđeni izasmrtni život. Kako da razriešimo taj čvor? Prije svega, ima i takvih ljudi, koji zaista žele, iz religijskih motiva, da taj život prestane, zapravo prepuštaju taj svršetak volji Božjoj, ali ne zaziru od njega ni zbog kojega dobra, po kome je poželjno dalje ovdje živjeti, te uviđaju, da bi najsretniji bili nakon smrti. I medu tim ljudima ima dva sloja: jednima je život nesnosan zbog nekog zla (oskudice, boli . . .), dok se drugima

mili živjeti u uživanju nekog dobra. Kod prvih će biti možda i jača želja, da taj život zamiene boljim, izasmrtnim životom. No i kod drugih, što su većma uvjereni o izasmrtnoj sreći, u istom omjeru jača želja za njom. Nismo li se time primakli jednom psihologijskom zakonu, na kome će se objasniti i naša poteškoća?! Uočili smo dva faktora: zadovoljstvo ovim životom odnosno nezadovoljstvo, i slabije odnosno jače uvjerenje o izasmrtnoj sreći (neograničenom zadovoljstvu). K ovom drugom treba napomenuti, da objektivna sigurnost (očevidnost) spoznaje o budućem životu nije isto, što subjektivna sigurnost (osvjedočenje, uvjerenje); subjektivna može imati različne stupnjeve jačine, može biti više ili manje »živa«, svjestita, jer je ovisna o individualnom duševnom sastavu. Pa upravo od te subjektivne sigurnosti i od prvog faktora zavisi stav prema religijskoj spoznaji o drugom životu. To jest, ako je ljudima ovaj (zemaljski) život bilo po čemu poželjan — a prosječno i jest tako —, pa još ako im je slabije uvjerenje o drugom životu (a i to je većinom tako), razumljivo je, da prevladava želja za produljenjem ovog života, zazor od smrti, iako nakon toga počima sretan život; — on je kao u daljini, nejasan, i stoga gubi uplivnu snagu poželjnosti. Naprotiv, tko je živo uvjeren o izasmrtnoj sreći, premda nema o njoj iskustva i utoliko je »daleka«, ona mu je ipak poželjnija od neposrednih dobara, koja dotični smatra ograničenima, nestalnima. Kad religijskog uvjerenja gotovo nestaje, kad jedva da se održaje u sviesti, a »zemaljsko« je uživanje ojačalo, ono privlači čovjeka u tolikoj mjeri, da on strepi na pomisao gubitka toga uživanja. A nije li to slučaj u znatnom dielu čovječanstva?

Psihološki nam je time prilično objašnjeno gornje pitanje. U duši su srasli svi elementi, religijski i oni, od kojih zavisi zadovoljstvo odnosno nezadovoljstvo života. Religijski su uvjetovani razmišljanjem, dok je zadovoljstvo redovno uvjetovano osjetilnim nagnućem (s kojim je skopčan i zazor od smrti), pa stoga u toj zajedničkoj dinamici prevladava animalna tendencija za održanjem života s bilo kakvim zadovoljstvom, — tako dugo, dok ne ojača religijsko uvjerenje. Nije dakle osnovano tvrditi, da religiozni ljudi ne nalaze u religiji najvišu vriednost zato, što sebi ne žele smrti, kojom počima oživotvorba te

vriednosti: oni tu vriednost priznaju, samo što je takvo priznanje ovisno o duševnoj cjelini, koja je određena i nereligijskim elementima života. Po tome i dobiva »odricanje« svoj najdublji smisao: zemaljska dobra ne smiju nadvladati religijski moralnu vriednost života.

Ova je spoznaja, u jednu ruku, na vrhu uzpona, kojim filozofiranje stvara religijski (teistički) nazor o životu, a u drugu je ruku osnovni regulativ u voljnom uzbiljavanju životnih vrednota. Opravdavanje te spoznaje čini ono područje, kojim je polazilo moje filozofiranje.

»Opravdavanje spoznaje« — to ponovno naglašujemo kao naš zadatak, da bismo time označili funkciju filozofiranja. Radi se, dakako, o stjecanju stanovite spoznaje, upravo one, koja predstavlja cilj filozofiranja, dok se izrazom (logičko) »opravdavanje« hoće upozoriti na put prema cilju, na postupak u polučivanju dotične spoznaje. Zapravo se misli na skup spoznaja, koje u sustavnoj povezanosti daju nazor o svietu i životu. Koliko filozofija daje nazor o životu, ona nije ograničena na promatralački stav, nego daje »impulze«, biva »propagandistička«, utječe na oblikovanje života, pokreće životno zbivanje snagom »ideje«. Doživljavana kao oblikotvorna snaga, filozofija je subjektivna, za razliku od objektivne filozofije, koja promatralački obuhvata univerzalno predmetnu (objektivnu) stvarnost pod vidom njezine najdublje osnovanosti. »Univerzalno« znači, da podatak filozofije nije ograničen, recimo, na izkustvo fizičkog svieta, ili možda samo na stanovito područje znanstvenih spoznaja, nego obuhvata spoznaju uobće i ukupnu izkustvenu zbiljnost. Zadatak filozofije ili ono, što na temelju podataka (»danoga«) želimo postići, što u poznatoj stvarnosti želimo iztražiti i razodkriti, to je ona stvarnost, kojom su podatci »osnovani«, i na koju nailazimo, ukoliko se pomaknemo dalje od neposredno (opažajno, doživljajno) danoga: — jer kad ne bi bilo mogućnosti izdići se spoznajno nad neposrednost, odpala bi time i filozofija sa svakim znanstvenim nastojanjem. Pomicati se spoznavanjem k osnovu datosti, znači u njoj nalaziti neko uporište, kojim je upravo izrečen odnošaj osnovanosti, kao što na pr. kad izkustvenoj eksistenciji, na kojoj uočujemo nenuždnost, tražimo uzročno odno-

šajni osnov u nuždnoj eksistenciji, koja je neizkustvena. »Tražimo«, t. j. nastojimo do njega doprieti tako, da nam izkustveni podatak (nenuždna eksistencija) služi polazištem za izvođenje nepoznatoga (nuždne eksistencije); u navedenom primjeru to biva pomoću ili posredstvom odnošaja uzročnosti (u načelnom obliku: sve nenuždno mora da je od nečeg proizvedeno, s nečim u odnosu prouzročenosti). Tako ovo izvođenje znači posredni put spoznavanja one stvarnosti, na kojoj je izkustveni podatak osnovan. A taj »posredni put« zovemo umovanje, zaključivanje, dokazno opravdavanje, obrazlaganje, da nešto činjenično jest ili mora da bude. Zašto sviet eksistira? Zašto treba da živimo po moralnom imperativu? Koji je osnov svietu, a koji moralnom imperativu? Da li život dobiva po moralnom imperativu najvišu vriednost i time pravi smisao? Kako je osnovano sviestno doživljavanje? Ova i druga pitanja sastavljaju područje filozofijskog spoznavanja ili traženja odgovora, sigurnih spoznaja. »Sigurnih« ili opravdanih, naravno (dokaznim razumom) utvrđenih, koliko su logičkim sredstvima izvedeni iz izkustvenih premisa. Time se ta sigurnost razlikuje od neposredne, intuitivne, bilo u smislu neposrednog opažanja sviestnih (doživljajnih) podataka — na čemu i počiva sva spoznajna sigurnost — bilo kao neposredni uvid u onu stvarnost, o kojoj inače dobivamo sigurnost posrednim putem, ali se ona može nekome i neposredno očitovati, na pr. kad bi tko po svome životnom izkustvu (razočaran uživanjem prolaznih dobara, ili uviđajući zloće u družtvenom životu i t. d.) stekao sigurnost o moralnoj vriednosti života. Takvu sigurnost možemo zvati intuitivnom, i prema tome bi se filozofiji života mogla namieniti i ta zadaća, da nastoji prikazati životnu stvarnost kao neposredan odraz ili izraz one dublje stvarnosti, na kojoj se osniva. I u tome bi slučaju bio cilj filozofiranja postići sigurnost, samo što bi ona bila neposredno obrazložena, po neposrednom očitovanju životne stvarnosti, koliko bi u njoj relevantni momenti bili tako postavljeni i prikazani, da njihov subjektivni učinak bude sigurna spoznaja. Ali takav subjektivni, pojedinačnom aperceptivnom ustrojstvu primjereni učinak, ne može reflektirati na kritičku ili znanstvenu valjanost, dok nije objektivno opravdan, t. j. dok se stvarnost ne očituje po svo-

joj (logičkoj) obrazloženosti. Intuicija je tako podvrgnuta kontroli racionalnog spoznavanja, da po njemu dobije značenje znanstvene sigurnosti, bez koje bi filozofija bila prepuštena subjektivnim činiocima. Ona, rekosmo, mora na njih utjecati, ali čovjek nije lišen razumske sposobnosti dokazivanja, da bi filozofija morala izvan njega izgrađivati svoj utjecaj na život.

Stoga je bez psihološkog i znanstvenog temelja zahtievati od filozofije, da izbjegava silogističko mišljenje i da se osloni na intuitivno prikazivanje stvarnosti, kojim bi neposredniji bio utjecaj na oblikovanje života. Takav zahtjev previđa upravo one oblike života, s kojima mora filozofija prvenstveno računati, a to je skeptički, agnostički stav prema filozofijskom nazoru, koji mi zastupamo; nazovimo ga (s Baeumkerom) metafizički idealizam. »Idealizam« etički, koji životni smisao vidi u oživotvorbi etičkih vriednosti, koliko su religijski osnovane; — a baš tu osnovanost, kao već i samu bezuvjetnu obaveznost etičkih vriednosti, treba opravdati, da je uzmognemo kritički zastupati proti krajnjem amoralizmu i drugim nazorima. Taj smo etički idealizam izrazili zahtjevom: nikoje zemaljsko dobro ne smije nadvladati religijski moralnu vriednost života. Da li je u tom obliku, kako je ovdje izrečen, taj zahtjev svakom čovjeku jednako pristupan po subjektivnoj uvjerljivosti neposrednog dojma, to je dakako drugo pitanje, pa će za nekoga možda uvjerljivije biti, ako se kaže, da nikoja zemaljska ljubav ne smije biti idolom, predmetom obožavanja, ili da smo »samo onda vlastiti svoji gospodari, kada naše srdce oslobodimo od naših požuda«, i slično. Posljednji je aforizam uzet iz Tagorina romana »Dom i sviet«, gdje Nikhil kaže: »Uviek sam nastojao, da prilikom oblikovanja mog života sliedim crte, što ih je označio Tvorac, i da tom životu dadem dublji smisao; u tom nastojanju ja sam proveo cieli svoj život«. U sklopu romana, gdje je Nikhilov značaj psihološki prikazan, može njegova izjava na čitaoca djelovati neposrednom životnom snagom, ali se takav dojam ne može postaviti mjerilom zadatku filozofije, kojoj je upravo stavljeno u zadatak da opravda istinitost takvog shvaćanja o životu. Ako je Nikhil tako nastojao, to još ne mora biti mjerodavno za onoga, tko hoće znati, da li je Tvorac uisti-

nu označio neke smjerodavne crte života, i u čemu je njegov dublji smisao. Pogotovo, kad se u istom romanu javlja Sandip, kome je ciljem života uspjeh, a ne istina, i zato je u životu vriedna svaka opačina, osobito laž. (»Svi svjetski osvajači, od Aleksandra pa do 'američkih milijunaša, nalaze u maču ili dolaru simbolički lik, prema kojem oni oblikuju svoje biće, a to je izvor njihova uspjeha ... Oni, koji hoće vladati, ne bježe od laži: lanci istine postoje za one, koji žele podpasti pod njihovo gospodstvo. Zar ti ne znaš, da u gorostasnim kotlovima, u kojima vru veliki politički razvitci, laži predstavljaju glavne sastavne dielove? ... Oni, koji su majstori u ovoj umjetnosti — nagomilavanju materialnih dobara — služe se u svojim poslovima najvećim lažima, izdaju dnevno novine pune laži ... Cilj čovjeka nije istina, nego uspjeh; plod pravog uspjeha dozrieva samo na dobro obrađenom polju laži.«) Odvratni značaj Sandipov, pod perom Tagorinim, kadar je osvietliti poviestnu mizeriju roda ljudskoga i proti njoj izazvati dubok revolt — u duši, koja je već ustrojena nagnućem k istini, pa joj pogled na životnu stvarnost »intuitivno« rađa uvjerenjem o potrebi ćudoredne reforme na upravljačkim položajima družtvenog života. Ali filozofija ne može računati s prirođenim nagnućem k istini, ona mora sve Sandipe onemogućiti tako, da dokaže bezuvjetnu obvezu na istinu, bezuvjetnu zabranu laži i svih zločina, i da na toj bezuvjetnosti opravda zahtjev borbe za novi socialni poredak, osnovan na ćudorednoj sviesti. —

Od Platona i Aristotela (preko Franza Brentana) do danas, najviše je životno dobro u mudrosti, a po drugim je filozofima u čovječnosti, što sve znači: u (duhovnom) kultiviranju čovjeka, u oživotvorbi duhovnih vrednota, čime u sebi čovjek izkorjenjuje gospodstvo nećudorednih nagnuća. Filozofija zacielo nije samo »teoretska«, dok na život stavlja opravdane zahtjeve. koji upućuju i na oblikovanje socialnog života. Ona time zaštićuje ljude, da ne postanu kao stvari, koje se neodgovorno mogu uništiti. U tome i jest naša najdublja tragedija, što danas prevladava sve do krvoločnog zvjerstva izopačeni čovjek. Pa kad se filozofija zalaže za bolju budućnost, to ona čini (u opravdanoj spoznaji pokrenutom) voljom staviti život u službu najvišeg cilja, a to je borba za pobjedu boljeg čovjeka.

Makar izdahnuti na tome putu, to znači izvršiti najveću dužnost kao čovjek — i kao filozof.

Po tom svojem pozivu dobiva suvremena filozofija života osnovnu ulogu na utiranju putova, koji bi Europu i čovječanstvo imali odvratiti od katastrofe. Premda njezin glas danas nije kadar nadjačati ratnu oluju, koja razara Europu, ipak on živi vapajem duše u milijunima slomljenih života. Pa kad ova duboka katarza sadašnjice postane poviest, u njoj naš optimizam predviđa na razkrvavljenom izkustvu osviešteno čovječtvo, što na prošlosti crpe opravdanje za filozofiju, koja kulturni smisao socialnog uređenja nalazi u ćudorednim temeljima života. Oni predstavljaju duhovnu stvarnost kao najviši vriednostni oblik života, čije uzbiljenje znači životnu zadaću svakog čovjeka. Da to ne bude dogmatski postulirano, nego kritički fundirano, ide u zadatak naše filozofije, koja tako postaje spoznajnom smjernicom i pokretačem volje na uzponu k neprolaznim vriednostima života.

Da to ne bude fraza s pojmovima iz konvencionalnog rječnika, treba znati, da metaforičkim izrazom »uzpon« predpostavljamo vriednostno stupnjevanje, gdje se sve druge vriednosti imadu podvrći »neprolaznim« vrednotama, čime se označuje nevezanost njihova važenja na ovaj naš prolazni život. Tim svojim značenjem »neprolaznost« ne izriče zbiljsku eksistenciju izasmrtnog i utoliko neprolaznog života, ali je ona zahtieva (postulira) kao cilj naše težnje, da se ostvarenjem ćudorednih vriednosti, na koje smo bezuvjetno obvezani, postigne naknada za sva ona dobra, koja su tom obavezom napuštena. Filozofija (etika) mora stoga rješavati pitanje, da li (na osnovu čega) je izvršivanjem moralnog zakona osigurana bezsmrtnost voljnog subjekta, kojom je uvjetovana njegova sreća. Po teističkoj je filozofiji naš život povezan s Bogom i po bezuvjetnoj obvezi (kao izrazu volje Božje) na ćudorednost, i po tome, što se u neprolaznom sjedinjenju s Bogom sastoji smisao najviše sreće ili blaženstva. Život tako ulazi po ćudorednoj stvarnosti u perspektivu vječnosti, koja nam nije ni teoretski sasvim nepoznata, a niti doživljajno: prvo zato, što imademo određen pojam o sjedinjenju s Bogom, a doživljajno utoliko, što ćudoredno-religijski (ili s Bogom povezani) život već sadašnjoj našoj eksistenciji pru-

ža zadovoljstvo ili u ograničenoj mjeri ostvarenu sreću. To dakako može izkustveno doživljavati samo onaj, tko živi ćudoredno valjanim i religioznim životom. U ovoj, ni smrću prekinutoj suvislosti života, dobiva se substrat za maksimum poželjnosti i ostvarivosti životnog smisla. »Čovječnost« po njemu prelazi u pobožanstvenjenje čovjeka, čime je njegovo metafizičko dostojanstvo postalo najvišim zadatkom i ciljem (idealom) ćudorednog nastojanja.

Da ne govorimo samo u abstrakcijama, mi možemo i neposredno, na konkretnim oblicima života uočiti njegov vriednostni izražaj. Na religioznom području doživljuje čovjek, u prvom redu, uporište moralnom nastojanju: religiozan čovjek znade, zašto mora biti moralno izpravan, znade za moralnu sankciju, znade, po čemu je u moralnosti najviša vriednost života, dakle dobiva po religiji temelj sigurnosti, da ne smije nikad odstupiti od moralnog zakona. Uz ovu duševnu sliku postavimo čovjeka, koji bez religije ne zna, zašto bi se podvrgao moralnom zakonu, i koji se koleba između dobra i zla, te radi neizvjestnosti odstupa od zakona i podaje se nemoralnom životu. Religiozan čovjek u najkritičnijim momentima života nalazi u religiji izvor doživljaja, koji su jedini kadri pridići ga, da ne klone na trnovitom putu života. Treba pritom odbiti sasvim neosnovani prigovor religiji, da ona čovjeka kao »opium« podržava u pasivnosti i onda, kad je upao pod vlast tiranije. Takvom bi se tvrdnjom — da se i sama ne izvrgne u tiraniju — morala opravdati nuždnost socialno zlih učinaka religije; a ako se to ne može izvesti iz same biti religije, kako zaista ne može, takva tvrdnja postaje nasilnim sredstvom proti svima, koji u religiji nalaze svoju svetinju, a ne uputu na podložnost bilo kojoj tiraniji, pa ni ovoj protureligijskoj; — što više, koji upravo po religiji dobivaju odporne snage u obrani svojih prava, zbog čega nasilnici zapravo i jesu izazvani na progon religije, a njezina socialna štetnost služi im samo izlikom za opravdanje nasilja. Religija stoga ne znači tek neku mistiku, kontemplativni sadržaj života, bez dinamike u opredjeljenju stava spram događaja, koji tangiraju život bilo u sferi njegova fizičkog obstanka, bilo u bezkrajnoj zapletenosti duševnog zbivanja, napose u pravcu moralne djelatnosti pojedinačnog i družtvenog života. Moralna slika čovjeka,

po ukupnom suvremenom životu, sa svoje svietle i tamne strane, odrazuje stvarnost života u najdubljim njegovim pokretima. S jedne nam se strane pojavljuje život danas upravo u najkrvavijoj slici, za koju nitko istinoljubiv ne može reći, da izrazuje samo plemenite motive u borbi za prava čovjeka, dok na njoj vidimo tamni nagon sebeljublja u razaranju mučno stečenih dobara i tolikih života, dok neizrecivi užasi izpisuju stranice ljudske poviesti, i dok jedni povlašteno uživaju kraj nečovječnih stradanja drugih. Nad ovim se ponorom zloće izdiže s druge strane ćudoredna sviest u očekivanju smirenog života, gdje bi vladala na pravdi osnovana uređenost družtvenih odnošaja. Bila bi do zdvojnosti težka pomisao, da je to očekivanje utopija, i da život po najboljim osnovama postaje neostvariv san.

A šta je sa kršćanstvom? Dokuda je doprla njegova snaga u ostvarenju boljeg života?

Možda imade više kršćana izvan kršćanstva, nego u njemu samome. Ta se misao, da ne bude protuslovna, očito oslanja na dvojako značenje »kršćanstva«: u družtvenom smislu može ono postojati i samo formalno, po izvanjskom pripadničtvu, bez unutarnjeg sadržaja, a izvan toga kruga možemo kršćanima smatrati i one, koji čak ne znaju za instituciju kršćanstva, ali su moralno s njim usklađeni. Možda je baš tih posljednjih premalo u instituciji kršćanstva, pa se dobio dojam, da je dosad u Europi, kao obilježje »zapadnjačke« kulture, vladala moralna moć kršćanstva. Bez sumnje bi i današnja stvarnost europskog života bila drugčija, da su u njoj do višeg stupnja doprli religijsko-moralni elementi kršćanstva. Ne mora biti bezbožnik, tko ne zastupa tezu, da je poviestno kršćanstvo doseglo maksimum mogućnosti u oživotvorbi moralno-socialnih vrednota. Na slici kršćanstva vidimo i takve, koji se nisu uklonili pohlepi i mržnji i osveti i podlosti i častohleplju i vlastohleplju i licumjerstvu, i koji su propustili prilike za sudjelovanje s Bogom u borbi proti nasilnim vlastodržcima i družtvenim nepravdama. Duh kršćanstva, nasuprot, odrazuje se u onima, koji zastupaju istinu i pravdu i bore se za njezinu pobjedu, i koji ne prolaze sliepi i gluhi kraj bolestnih i nevoljnih, i koji savjestno vrše svoje

dužnosti, i to bezuvjetno traže od svakoga, i koji s Kristom zajedno žive po vjeri, da će u toj zajednici dovieka živjeti pred licem Stvoritelja svieta. Tko bi uostalom mogao prikazati sve komponente u religijsko-moralnoj stvarnosti života!

Filozofija, koju zastupamo, daje spoznajni temelj i uputu, kako treba živjeti, da ostvarimo najviši smisao života. Time ona postaje kulturnotvornim činbenikom i u kataklizmu suvremenog života.

Da posljednju tvrdnju bolje razumijemo, bar letimično treba objasniti odnos filozofije prema kulturnom životu. I ovo naše razpravljanje ide u okvir kulturnog života, kome je filozofija sastavni dio, jedan izsječak toga života. Uobće smo dosad pod izrazom »život« uglavnom mislili na kulturnu njegovu sferu. U čovjeku je osim animalnosti (i vegetativnosti) još jedna vrst života, koji (kako psihologija uči) nije osjetilan, život mišljenja, htienja i neosjetnog čuvstvovanja, gdje je izlučena organska komponenta. To nije animalno-duševni, nego duhovno-duševni, naprosto »duhovni« život. Kao svojevrstni aktivitet, taj život obilježuje »čovječtvo« (u psihološkom smislu). Prema animalno-nagonskom automatizmu, u kome vladaju »prirodni« zakoni, duhovna se aktivnost sviestno očituje u spoznajnim oblicima (pojmovima, sudovima i sudnim spojevima), u voljnom postavljanju ciljeva i njihovoj oživotvorbi, te u čuvstvenim doživljajima. Na svakom se području javljaju vriednostni momenti: spoznaje razlikujemo od zabluda, voljne čine (u moralnom pogledu) razlikujemo u dobre i zle, nadalje razlikujemo liepo i neliepo, i t. d. Tako duhovni život postaje nosiocem vriednostnih kakvoća, po kojima on dobiva značaj kulturnog odnosno nekulturnog života, prema tome, kako su u njemu uzbiljeni navedeni vriednostni momenti. Misaonim su uzbiljavanjem nastale različite znanstvene spoznaje, pa i filozofijske. Stoga je filozofija manifestacija kulturnog duha. Voljnim činima nastaju zakonski uređeni družtveni odnošaji, uobće ciljusmjerno uređivanje života, napose u odnosu prema moralnom zakonu ljudske sviesti. Usavršavanje života u posljednjem pravcu predstavlja »čovječtvo« kao vriednostni pojam, kao obvezatni »ideal«. Upravo u taj moralni sektor kulturnog života zahvata filozofija — kao spoznajni

kompleks (nazor), koji opravdavanjem moralne obveze dobiva ulogu voljne direktive. U tome dinamičkom odnosu prema moralnoj volji, filozofija biva kulturnotvornim faktorom života uobće, jer je sav voljni život obuhvaćen kategorijama moralnosti. A u pitanjima moralne obveze i njezine motivacije po cilju (svrsi) života nalazi filozofiranje religijski odnošaj: problem Boga, koji filozofija rješava priznavanjem Boga (na ovaj ili onaj način) odnosno nepriznavanjem. Ako je u priznavanju sadržana istina, onda je ova filozofijska istina smjerodavna za moralni život. Teistička filozofija svodi vriednost moralnog života na naš odnos prema Bogu: moralnu dobrotu smatra izvršenjem volje Božje, u cilju oživotvorbe duhovnog ujedinjenja s Bogom, po čemu se čovječtvu daje vriednost pobožanstvenjenja. Tu se sad nadovezuje kršćanstvo kao nadnaravna religija, koja prema Kristovoj objavi postavlja istinu o nadnaravnom pobožanstvenjenju, t. j. takovom, koje nadilazi naravnu našu sposobnost spoznaje Boga i teženja za njim ili želje posjedovati Boga kao najviše dobro. Zadaća je teologije, da opravdava Kristovu objavu. (Tko toga ne razumije, može doći na smiešnu pomisao, da se u teologiji bori teo i logija, kako kaže Unamuno.) Iz kršćanske religije ulaze u duhovni život novi elementi, koji su usredotočeni u voljnoj svezi s Kristom. Po tome biva kršćanstvo kulturnotvornom snagom u moralnom pravcu. A da li mu to dostojanstvo s pravom pripada, zavisi od (teološkog) opravdavanja Kristova Božjeg poslanstva, i još izpred toga od opravdanosti teističke filozofije. Tako se sustavno izgrađuje kršćanski nazor o životu — i opet kao smjernica voljne aktivnosti u konkretnom oblikovanju života.

Kako se etička »ličnost« (pojedinačno čovječtvo) oblikuje pod uplivom kršćanski religijskog duha, može podpuno razumievati, tko je i sam religiozno živio; — utoliko se s pravom dade reći, da se religioznost ne može teoretski »demonstrirati«. Tako i mnogi pojmovi ne će biti adekvatno razumljivi onome, tko ih po vlastitom (doživljajnom) izkustvu jedva ili nikako ne pozna; na pr. tko ne bi izkusio ljubav u osobnom odnošaju, ne bi analogno prema njoj mogao razumjeti ni ljubavi k Bogu. U religijskom će smislu pojam »ljubavi« imati, dakako, svojevrstno odre-

den sadržaj, koji možemo definirati samo opisno, po sastavnim elementima ili pojedinim doživljajima. Kako mu u religioznom životu zapada središnje značenje, ne smijemo taj pojam ni ovdje mimoići bez ikojeg objašnjenja. Poznato je svakom iole upućenom kršćaninu, da kršćanska ljubav obuhvata čovjeka u odnošaju prema Bogu, prema ljudima i prema samom sebi. Izvršivati moralni zakon, u sebi oblikovati moralni značaj, podvrgavati se na taj način volji Božjoj, nastojati dobrim djelima ili savjestnim vršenjem dužnosti »ugoditi« Bogu, to je već osnovni sadržaj religiozne ljubavi. Time uglavnom isto kažemo, što je već bilo rečeno, naime da čovjek svoja nagnuća ili stanovite ljubavi prema zabranjenim dobrima mora zamieniti težnjom za najvišim dobrom na osnovu moralnog zakona, t. j. da se po moralnoj dobroti ujedinjuje s Bogom. Religiozna ljubav ima, prema tome, svoju klicu u savjestnom životu. Ako je Kant u promatranju čovjeka moralnu »dužnost« nazvao »uzvišeno ime« (iako je njezino »plemenito podrietlo« nalazio u duhu ljudskom), koliko je uzvišenije gledati u čovjekovu ljubav k Bogu kao izvor ćudoredno vriednog života! Takav čovjek nije izgubljen u ocjenjivanju dobara, nije nošen strastima, ne mogu ga prevariti različne pobude, umije sebe disciplinirati, trajno je sabran i radi smišljeno po najvišem cilju, podržavajući tako svoj život u osjećanju zajednice s božanskim životom — iznad svih događaja, koji bi ga mogli izpunjati malodušjem, klonulošću, pesimizmom i očajem, smirena pogleda na smisao života, crpući sveđer nove snage u oslonu na Boga, nepokolebiv u dobru, spokojno se predajući Providnosti spoznajom, da mu je sadašnji tiek života namienjen u cilju savršenstva, kojim će uzkrsnuti na nov život. To je slika kršćanina, koji Boga ljubi! On u svakom čovjeku vidi »sliku« Božju, stvorenje određeno za pobožanstvenjenje, vidi u svakome pravo i dužnost života, pripravan svakome pomoći, bez mržnje i osvete, unoseći u životne odnose duh Kristove zajednice. (Velikodušnost nije istovjetna s nereagiranjem na nepravde.) Zar su bolji oni ljudi, koji u čovječanstvo unose mržnju i osvetu, pokolj, uništavanje, otimanje, zvjerska nasilja? Zar su i od ovih lošiji i za društvo pogibeljniji religiozni ljudi? Zar je religija tako silno zlo na zator čovječanstva, da bi je trebalo izkorieniti prije

svakog imperializma i lažne slobode i bezobzirnog uništavanja ljudskih života? U sudaru su zaista dva svieta, ne samo dvie teorije, jedna za Boga i kršćanstvo, a druga protivna, pa stoga ni filozofija ni kršćanstvo ne mogu teoretski i izravno suzbijati onaj dio svieta, u kome vlada nečovječtvo pod izlikom bezbožničtva, ali mogu utjecati na onaj dio svieta, u kome još nije ugasla moralna sviest čovječtva.

Ako sad predpostavimo opravdanost religijskog nazora o životu, dobivamo po njemu razpoznavala (kriterije) za objektivnu orientaciju u suvremenoj stvarnosti kulturnog života. O njoj susrećemo u literaturi kadgod vrlo zamagljene poglede (na pr. kod nekih francuzkih esejista, gdje su površnost, afektacija, umišljenosti i snobizam pomutili osnovne pojmove). Kako će kulturnu stvarnost ocjenjivati s moralnih kriterija oni, koji nisu načistu o moralnom značenju čovječnosti i o opravdanosti moralno smislenog života!? Jedanput će valjda ipak doći doba, kad će svjetska povjestnica biti stavljena u službu kulturnog života, t. j. kad se ne će pisati samo po izvanjskim događajima, i kad se u kulturnoj poviesti ne će zaobilaziti moralni kriteriji družtvenog zbivanja, pa će onda biti očito, da li su događaji nastajali po »kozmičkim zakonima«, ili su oni bili posljedak različnih zločinaca, kojima su imena nekoć imala obilježiti svietle stranice u ljudskoj povjestnici. Dakako, to će biti uvjetovano visokim moralom onih povjestničara, koji su sposobni za istinu; — jer i volja za istinu dozrieva na stablu moralno osvieštenog čovjeka. U današnjem bi se vrtlogu, kako nas izkustvo poučava, našlo vrlo malo istinoljubivosti; u ime morala neki se zgražaju i do smrti sablažnjuju nad zločinima, previđajući posve jednake i još veće zločine na drugoj strani, — jer su (politički) i sami na toj drugoj strani. Jedni su do jučer bili uz vlast, koja im je mogla zaštititi probitke, da se od jučer preorientiraju prema novom oportunitetnom gledanju na stvarnost. A koliki propoviedaju »socialnost« uživajući povlastice? I tako dalje. U toj se šarolikoj slici konkretnih oblika života odrazuje kulturna stvarnost u subjektivnom smislu, t. j. kao zbiljski život kolektivnog subjekta (nosioca) poviesti. Objektivno kulturni duh obuhvata vrednote, koje postoje nezavisno od stanovite, recimo, europske

kulturne sredine, u kojoj može vladati suprotan život. Dok na pr. u objektivno kulturnu sferu idu moralne istine i zahtjev na njihovu oživotvorbu, konkretni voljni kolektiv može s njima biti u suprotnosti tako, da zbiljski vlada nemoral. Izraz »vladati« treba uzeti u dvojakom značenju, prema određivanju kolektivne volje; uzmemo li je za čitav jedan više-manje omeđeni kolektiv, može u njemu postojati (»vladati«) pretežni dio kao moralno izpravan, dok će družtvena vlast u svom djelokrugu doista vladati nemoralno, pa se onda samo u tom strogom (užem) smislu može s pravom reći, da »vlada« moralno nekulturan duh. To je razgraničenje između objektivnog i subjektivnog duha upravo odlučno za ocjenjivanje suvremene kulturne stvarnosti. Možemo naime reći, da je Europa (»Zapad«) nosilac grčko-rimske kulture i kršćanske kulture i još drugih kulturnih ostvarenja, — ali sve to može biti uglavnom samo objektivna stvarnost, a ne subjektivna, koja se od objektivne odvaja u većem dielu europskog kolektiva, a možda samo u onom užem krugu, koji u svojim rukama drži vlast i njome upravlja »sudbinom« cjeline. Dok se ne iztraži zbiljsko stanje u tom pravcu, ne možemo izricati objektivno osnovani vriednostni sud o suvremenoj kulturnoj stvarnosti.

Kad se danas-sutra jasno uoči sadašnja (subjektivno) kulturna zbiljnost u svietu, bit će odatle lako ustanoviti, od čega zavisi njegova sreća odnosno nesreća. Svjetlija će budućnost svanuti čovječanstvu po oživotvorbi istine, da samo etički kulturan čovjek može biti sretan.

Polazeći od te spoznaje, filozofija poviesti će možda odkriti osnovni zakon poviestnog života, da duh pokreće tvar (mens agitat molem) — kao suprotnu životnu snagu, koja se opire moralnoj snazi duha. Po tom se dvostrukom principu poviestne dinamike odvijaju na pozornici svieta događaji, koji predstavljaju premoć jednog ili drugog principa. Gdje duh nije mogao nadjačati (pokrenuti) tvar, te je nadvladala snaga tvari u obliku nemoralnog života, nastaju krize duha, koji se onda iznova podiže svojom snagom, da bi nadvladao tvar. Tako se u čovječanstvu odvieka bori duh istine i pravde proti svakoj neistini i nepravdi. Samo oni pojedinci i družtveni skupovi, koji pro-

nose duh istine i pravde, upravljaju tok poviestnog života prema zadovoljnom, smirenom, sretnom i čovjeka dostojnom životu. Kad se nad poviestnim zbivanjem bude izricao konačan sud, ne će biti smatran pobjednikom, tko nije bio borcem istine i pravde. Neprolazna pobjeda može biti samo ona, kojom su ostvarene neprolazne vriednosti života.

Ta veličajna metafizika poviesti nije tek plod etičkog zanosa. Ideja moralnih suprotnosti u razvoju socialnog života ušla je u kršćansku filozofiju poviesti preko Augustina, koji je pravdu smatrao osnovicom državâ (jer bez nje nisu drugo nego razbojničtva, latrocinia), te je prema tome i razdvojio carstvo Božje (civitas Dei) i zemaljsko, đavolsko carstvo (civitas terrena, diaboli). Kant je »radikalno zlo« vidio u protinbi s moralnim zakonom, u opakoj volji. Na borbu etičke vjere i nevjere pomišljao je i Goethe u poznatoj izjavi: »Prava, jedina i najdublja tema svjetske i ljudske poviesti, kojoj su (temi) sve druge podređene, ostaje sukob nevjere i vjere. Sve epohe, u kojima vlada vjera, u kome god obliku, jesu sjajne, uznosite i plodonosne za suvremeničtvo i potomstvo. Sve epohe, u kojima nevjera bilo kojeg oblika slavi biednu pobjedu ... izčezavaju pred potomstvom«. Ako se ti pogledi na poviestni život kod Augustina, Kanta i Goethea međusobno razlikuju, ako su oni i nastali na različit način, bitna im je misao zajednička: smisleni razvoj života počiva na moralnim suprotnostima. Svakako je ta misao niknula u promatranju života, javila se u sviesti kao nadahnuće (invencija), neposrednim uvidom ili zrenjem stvarnosti, kao osvjetljenjem duha, ali je ona proklijala iz nekih misli, koje su postojale u duhu već izpred njihove primjene na poviestni razvoj socialnog života. Duh je već izpred toga uočio moralnu vriednost ljudskog života uobće, a na poviestnim je podatcima uočio stalnu svezu između moralnosti i njezinih učinaka u socialnom životu, pa je tako odkrivena bila zakonska stvarnost. Mi to zovemo spoznajnim odkrićem, a nazvali smo to i metafizikom, jer filozofijsku istinu o poviestnom životu možemo i opravdavati na nekim premisama iz metafizičke antropologije, koliko ona u čovjeku vidi duhovno biće, podvrženo moralnom zakonu. To je opravdavanje posredno misaoni (diskurzivni)

proces, kojim naš duh govorno izražava neposrednu (intuitivnu) spoznaju, obrazlažući joj sigurnost po (silogističkom) povezivanju stvarnosti. U spoznajnom stvaralačtvu duha ujedinjeno je neposredno nadahnuće (odkriće) s posrednim oblikovanjem. Stoga jedinstvenu dinamiku duha ne smijemo razkidati i samoj intuiciji (»duhu«) pripisati dohvat stvarnosti, kao da intelektualno opravdavanje ne prelazi okvir asociativnog mehanizma, odnosno okvir pojavnosti izkustvenog svieta. Mogućnost metafizički razumskog (posrednog) spoznanja odbacuju filozofi na predpostavci asociativne psihologije o razumu, kao i na predpostavci noetičkog fenomenalizma. Te su predpostavke znanstveno neosnovane, i zato smo navedenu poviestnofilozofijsku istinu nazvali metafizičkom, u smislu kritički opravdane spoznaje.

U jednom smo dahu sada spojili dva različita pogleda: jednim smo uočili zakonsku stvarnost poviestnog života, a drugim smo dotakli pitanje o spoznaji te stvarnosti. Drugi je trebalo nadovezati odmah na prvi zato, da naš filozofijski »pogled« na život ne bi ostao bez osigurane podloge, kako se dešava onim filozofima (među kojima je uvodno bio spomenut Unamuno), koji razumsku (logičku) funkciju izključuju iz »duha« i značenje tog izraza ograničuju na neposredni (intuitivni) uvid metafizičke stvarnosti. S ovoga bi gledišta i naš nazor o moralnoj dinamici poviestnog života ostao kritički neosnovan, »dogmatski« odnosno deduktivno postavljen, bez sigurnog tla pod nogama. Bilo je dakle od presudne važnosti upozoriti, da spoznajna »odkrića« nisu odkinuta od svakog izkustva i od posredno misaonih sadržaja sviesti. Kad je Newtonu u padu jabuke »sinuo« zakon gravitacije, ili kad je po Leverrierovom računu bio odkrit Neptun, uviek je po jednoj stvarnosti bila uočena druga, iz »danoga« je bilo izvedeno zadano, nepoznato. A stvarnost, na koju se mi oslanjamo, jest najprije izkustvena činjenica, da ljudi znadu za bezuvjetno obvezatnu ili moralnu različnost dobrih i zlih čina. Od ove datosti vodi »dialožki« put k rješavanju pitanja o moralnoj vriednosti života uobće, kao i pitanja o moralnim determinantama poviestnog razvoja. Već je sama spomenuta činjenica izvrgnuta upitu: da li je ona uistinu obćenita i na osnovu čega? Da li je moralna sviest

u čovjeku nerazoriva? Gdje je tome izvor? Da li u stvaralačkoj volji, koja je ljudskom životu odredila konačnu svrhu? Preko tih pitanja polazi etika k nazoru o životu, dok filozofija poviesti gleda na događaje, koji su odlučivali razvojem družtvenog života, određivali smjer ili oblik (»sudbinu«) pojedinačnih i skupnih života — i to na osnovu moralne volje, kojom su dotični događaji bili uvjetovani. Uviek je neka zla volja vodila do družtveno zlih učinaka. Tako se na pr. i nuždnost ratovanja (kojim se očito nanose družtvena zla) dade zastupati samo na predpostavci, da se njime kao sredstvom služi neka volja za moralno nedopustiv cilj (a to je i onda, kad se vodi pravedni obranbeni rat, jer je on upravo bio izazvan po nekoj nepravdi).

Tako je moralno zla volja dovela i do ekonomsko socialnih zlih posljedica. A u svakom je tom slučaju suprotna moralna snaga nastojala izvojštiti pobjedu družtveno boljeg života. Na moralnim se dakle činiocima i sa poviestnog gledišta očekuju dobre odnosno zle posljedice života

U toj onda spoznaji dobiva opravdanje postulat, da treba odstraniti moralno zle činbenike, koji su zapreka ostvarenju bolje budućnosti.

Kad smo tako (i proti historijskom materializmu!) zacrtali hod poviestnog života, namjerno smo mimoišli pitanje religije; prvo zato, što izkustvene činjenice moralnog života možemo uočiti bez obzira na religiju, i onda zato, što moralno zla odnosno dobra volja vodi izravno do učinaka u družtvenom životu, koiih ne mora biti tamo, gdje postoji ili ne postoji religiozan život, a napokon i zato, da predusretnemo teoretskim razilaženjima i prema njima različitom opredjeljivanju praktičnog stava i zahvata u životno zbivanje. Ali religiju ne možemo iz naše teme sasvim eliminirati već zato, jer je ona družtvena činjenica, kojom se nameće pitanje o njezinu odnosu prema moralnom životu. Kakav je činilac religija s obzirom na oblikovanje dobre odnosno zle volje? Odgovor nam može dati izkustvo i filozofija. Jesu li poviestna zla potekla iz religije kao takove? (»Kao takove« znači, da su ljudi mogli religiju i zloupotrebljavati.) Da li religija upućuje i navodi na zločine? Ili možda filozofija dokazuje izvan svake sumnje njezinu neosnovanost? Kad bi ljudi pristupili ovim

pitanjima s duhom istinoljubivosti, došli bi do navedene Goetheove spoznaje o plodovima vjere i nevjere.

Za religiju, kao i za moral, osnovno je pitanje, da li u čovjeku živi duh, sposobnost duše za nešto više od animalnih nagnuća. Tko uviđa, da vriednost života nije izvan onog puta, kojim polazi moralna dobrota, taj će u njoj lako uočiti i duh božanstva. Ljudi se od Boga udaljuju istim korakom, kojim napuštaju put oživotvorbe duhovnih vriednosti. Tu je ključ za razumievanje svih ateizama. I teoretski, kao zabluda, nije ateizam drugo, nego posljedak nedovoljne istinoljubivosti, koja postavlja sigurnost na mjesto, gdje bi imala ostati barem skepsa. Filozofska težnja za istinom kao i težnja za dobrotom, ne znači drugo, nego udešavanje duše za primanje duhovnih vrednota. A drugo ne znači ni religijska težnja: za nju je primanje božanskog života, pobožanstvenjenje, najviša vriednost života. I tko je ikad doživio zanos duše nad istinom i dobrotom, tko je ikad doživio u duši zamah sreće u intuiciji, kojoj se odkrivaju tajne svieta i života, tko je ikad doživio spokojnost duše, kad izbjegne moralnoj zloći i kad zlu ljubav zamieni posluhom svojoj savjesti, u čemu se barem tračkom javi i ljubav k Bogu, taj će razumjeti duboku i uzvišenu nauku kršćanske religije, da se iznad svih zemaljskih ciljeva najviša vriednost života sastoji u »gledanju« Boga, u intuiciji one ljubavi, koja je čovjeku darovala život duha, da bi kao pobjednik nad protuduhovnim životom uzkrsnuo na savršeniji život sretnog divljenja Stvoritelju svjetova. Zar ova središnja misao kršćanstva manje znači za našu orientaciju o životu nego nazori, koji u ljudima vide strojeve, sredstva, stvari, i koji naš život smatraju samo sićušnim dielom prirode s neminovnom sudbinom kratkotrajnog boravka usred nepoznatog svemirskog zbivanja?! Zar etički smisao života znači manje nego pesimizam i životni nihilizam?

Samo etički kulturan čovjek može biti sretan. Time hoću izključiti od sreće svakoga, tko nije moralno kulturan. U tom će se složiti sa mnom i oni filozofi, koji u moralnosti vide najvišu vriednost života, — ali bez veze s religijom. Navedena dakle tvrdnja u pozitivnom smislu

nije jasno određena, dok ne znamo da li moralan čovjek ujedno jest ili treba da bude religiozan. Svakako može netko biti moralno izpravan, iako teoretski zastupa bezreligioznu etiku; možda ova zabluda nije moralna krivnja. Teoretski protureligiozan čovjek može da bude praktički religiozan — virtualno, koliko je voljna djelatnost usklađena s moralnim zakonom, za koji dotičnik ne zna, da je izraz volje Božje, i stoga se u tom smislu ne podvrgava zakonu (zato i nije formalno religiozan), ali stvarno je ipak u skladu s voljom Zakonodavca, po čemu se i razlikuje od nemoralnog čovjeka. Po oživotvorbi moralno-duhovnih vriednosti, on je »duhovan« čovjek, ostvaruje u sebi čovječtvo, etičku ličnost, nasuprot životinjskih nagnuća. Da li je već time sretan? Na predpostavci teističke etike, moralna dobrota znači ostvarenje životne svrhe, koju nam je Bog odredio, a to je duhovno sjedinjenje s Bogom. Sretan je onaj, koji tu svrhu postizava, a nesretan samo onaj, koji je Boga lišen (kako i Plotin kaže). Koliko je čovjek po konstituciji duhovan, koliko je razumne (osobne) naravi, on je metafizički »sličan« Bogu, dok po moralnoj zloći, kojom je u sukobu s voljom Božjom i time biva lišen Boga, postaje takav čovjek neduhovan u moralnom smislu, što ga upravo čini nakaznim, u sebi protuslovnim i nesretnim. Moralno »sličan« Bogu jest moralno-duhovni čovjek, koji s voljom Božjom ujednačuje svoju volju, hoće isto što i Bog — i kad znade, da time polučuje svoju svrhu, postaje sretan. Prema tome, moralno kulturan čovjek je sretan, ukoliko je s Bogom u odnošaju voljne sličnosti, a to ga upravo čini religioznim. Po religioznosti je čovjek »bogolik« i utoliko može doživljavati Boga (i prema novoplatonskoj filozofiji). Po Kristovoj religiji biva čovjek nadnaravno duhovan i Bogu sličan: konstitucionalno, koliko mu je darovana sposobnost za oživotvorbu nadnaravne svrhe, a religiozno-moralno, koliko tu svrhu de facto oživotvoruje i biva nadnaravno sretan. Svako polučivanje svrhe izvire u težnji za njom, u ljubavi k dobru dotične svrhe, pa je stoga čovjek nadnaravno Bogu sličan (duhovan) po nadnaravnoj ljubavi. Krist znači (rekao sam u jednoj knjizi) prielaz Boga u čovječtvo,

da time bude omogućen prielaz čovjeka k Bogu. Odonda je kršćanstvu zadatak: u ljudima kultivirati Božanstvo.

Sad se, napokon, pred nama razodkrila čitava slika čovjeka pod vidom kršćanskog nazora o smislu života. S ovog se onda gledišta dobivaju i novi kriteriji za ocjenu kulturne poviesti čovječanstva, pa i za pitanje ostvarivosti sretnog života. Kršćanstvo je bilo kulturni činilac u svojem poviestno životnom prostoru, a ono je i danas propovjednik sreće na temelju moralnog zakona i vjere u Krista. Nad ljudskim se životom danas pojavljuje lik Kristov kao svietlo iznad duboke tame suvremenog zbivanja, kao putokaz u poremećenjima duše, i na putu naših umiranja kao novi život neprolazne sreće.

I. DIO

NA PUTU POVIESTI

Prikazivati osobni »put« filozofiranja, da to bude opravdano, mora imati jasno određen smisao. Osim toga, što je to više ili manje zanimljivo, mora to prikazivanje donieti čitaocima koristi, dakako u pravcu filozofije. I filozofiranje ide za tim, da postignemo, za čim misaono težimo, a to je spoznaja istine. Kad bi taj cilj bio nedohvatljiv, bio bi iluzoran i put do njega. Podpuni skepticizam međutim znači mrtvilo, negaciju spoznajne sposobnosti. Ali može netko biti skeptik upravo s obzirom na filozofijsku spoznaju. To on doduše može biti, samo što mora to i opravdavati, — a time već filozofira, hoće zastupati filozofijsku istinu. Svoju opravdanost dobiva osobni prikaz filozofiranja svakako time, što čitaocima otvara uvid u opravdavanje filozofijskih istina. To oni zapravo nalaze u gotovim djelima, koja ne može nadomjestiti kakav sumaran prikaz. No o takvom se prikazu i ne radi; u osobnom filozofiranju treba da se zrcali nešto, čega izrazito nema u djelima s gotovom filozofijom, t. j. treba da je vidljiv upravo »put« do tih djela, njihov postanak u stvaralačkoj osebujnosti.

Ako li taj put vodi do skolastičke filozofije!?

Za neke čitaoce naravno ne dolazi takav prikaz u obzir. Jedni znadu o skolastici, da je postojala u srednjem vieku — i time je ona za njih tminom pokrita.

Ovima treba u neznanju pomoći uputom, da je u sredovječnoj skolastici živio Platon, živio je i Aristotel i drugi folozofi, koji nikad ne prestaju živjeti: jer trajno žive njihovi problemi i uloženi napori oko njihova rješavanja. Treba i drugu istinu uvažiti, da skolastika postoji i danas, i to kao živa snaga u poviestnom razvoju filozofiranja. Trebalo bi puno reći, da se to objasni i dokaže, no za upućene je to sasvim utvrđeno i na mjerodavnim mjestima priznato. Što se prijašnjoj skolastici (napose 16. i 17. stoljeća) s pravom prigovaralo, da ne kroči uporedo sa znanostima, za novoskolastičku se filozofiju bez očite neistine to ne može tvrditi. Pogranična područja filozofije — fizika s kemijom, biologija, psihologija, poviest — predmetom su iztraživanja u skolastičkoj literaturi i daju nova uporišta sustavnoj izgradnji skolastičke metafizike. I ta izgradnja nije »dogmatska«, ona prolazi razvojem kritike svih suvremenih i poviestnih nazora u filozofiji. Treba napokon uočiti i tu istinu, da postoji razlika između filozofijskog sustava skolastike i njegova izražaja kod pojedinih zastupnika tiekom poviesti. I u okviru sustava bi trebalo razlikovati bitno od nebitna, gdje se i skolastici međusobno razilaze.

Dok tako jedni odklanjaju skolastiku iz nepoznavanja, drugi joj se protive, polazeći s nekog usvojenog stajališta. Njima namienjeni prikaz filozofiranja dobiva opravdanje time, što se i od njih s pravom očekuje priznanje, da je svako istinsko filozofiranje — bez obzira na osobitost rezultata — prodahnuto erosom, u kome i leži dostojanstvo filozofskog stvaralačtva. Biedne duše (s jedne i druge strane suprotnih tabora), koje u protivniku ne vide ništa vriedno, zacielo ne pridonose napredku filozofije. Mi ne moramo zastupati noetički (spoznajni) relativizam gledom na sve rezultate umovanja, pa da ipak svima priznamo neki prinos u rješavanju problematike, koja, što se tiče filozofije, postoji, odkad je čovjek sposoban misliti. Poviest filozofije možemo doduše podieliti na razvojne stupnjeve po vremenskim odsjecima i po nekim unutarnjim obilježjima preokretnog značenja, ali cjelokupna je poviest jedinstveni izraz osnovnog zakona, koji usmjeruje dinamiku filozofiranja, a to je težnja za odgonetanjem najdubljih tajna svemirskih, nesmireno traženje odgovora na ona pitanja, kojima obuhvatamo cjelovitost bitka i napose našeg života. U tome se i sastoji specifični biljeg čovjeka u njegovu filozofskom pregnuću, koje se kao živi izvor prelieva u svim poviestnim očitovanjima.

Jasno je, da smo na ove uvodne napomene o skolastici bili ponukani time, što se i taj naš prikaz od nosi na jedno zaokruženo djelo skolastičke filozofije. Ali pritom ne bi valjalo dobiti dojam, da nam je apologijom skolastike bilo potrebno zaštićivati naše nazore. Nije uostalom naš filozofijski pogled na sviet i život ni vezan na povjestnički definiranu skolastiku kao na određenu skupinu filozofa sa zajedničkim nazorima, jer tim se pogledom mogu uočiti iste stvarnosti i izvan skolastičkog kruga. Kritičkom bi snalaženju u poviestnom razvoju filozofijske misli većma odgovaralo, kad bi se poviestno prikazivanje ravnalo prema osnovnim problemima, kako bi se onda po njihovim rješavanjima (nazorima) dalo utvrditi, do kojeg je stupnja napredovala ta misao do danas, t. j. šta se može danas smatrati osiguranim rezultatom iztraživanja. Možda je težko, a ne mora biti neizvedivo odrediti kriterije, po kojima bi se to dalo ustanoviti bez ičijeg (opravdanog) osporavanja. Navest ćemo koji primjer.

U cilju znanstvenog razvrstavanja stavljena je filozofija pred zadatak, da opravda zasebno svoje pravo na obstanak. To su joj pravo poricali osobito predstavnici prirodnih znanosti time, što su izključivim priznanjem izkustvenih činjenica odklonili i potrebu i mogućnost traženja neke spoznaje izvan izkustvenih okvira. Taj se pozitivistički stav može danas smatrati definitivno prevladanim iz više razloga. Da samo neke napomenemo: izkustvo samo po sebi nije mjerodavno, da bi izključivalo mogućnost neizkustvene zbiljnosti i spo-

znaje o njoj, pogotovu, ako u obzir dolazi samo prirodoznanstveno izkustvo, kome je zatvoren pristup u naš duševni sviet; zatim, ni znanstveno izkustvena spoznaja nije moguća bez onih spoznajnih sredstava, kojima se služi filozofija, čak su ta sredstva upravo po njoj osigurana za sve znanosti; napokon, u područje izkustveno znanstvenih iztraživanja ne idu mnogi problemi, kojih se čovjek ne može odreći, i koji su oblikovali njegovu kulturnu poviest. — Dadu se i dalje ustanoviti osigurana uporišta u razvoju filozofije, na pr. u vezi s biologijom i psihologijom. Polazeći od prirodoznanstvenih rezultata, filozofija prirode može danas smatrati mehanicizam neodrživim. Još je to očitije u psihologiji, gdje je (također najnovijim rezultatima izkustvenih metoda) definitivno uklonjen senzualističko-asocionistički nazor. Danas već možemo sa sigurnošću zastupati »funkcionalistički« (da ga tako nazovem) nazor o sviesti, t. j. utvrđenu spoznaju, da je ljudska sviest dinamičko očitovanje duševnog činioca, koji (pod stanovitim uvjetima) različito djeluje na oblikovanje usviestno danih ili u sviesti »sadržanih« podataka. Na ovu se izkustveno psihologijsku predpostavku oslanja filozofijska psihologija. — Uzmimo i ovaj primjer: upravo sviestna zbiljnost može nam danas služiti priznatim uporištem proti skepticizmu, kao polazna točka noetike.

Sva ona pitanja, koja su do danas ostala otvorena, čine predmet razprave u zastupanju različitih nazora ili mogućih odgovora. Te odgovore u njihovu poviestnom ogledu možemo uzeti podlogom kritičke orientacije. Stanoviti će odgovori tako postati značajnim obilježjem pojedinih poviestnih nastojanja, u koja će se onda uklopiti i skolastika. Da li u čovjeku postoji duša? Da li se po sviestnim oblicima dade zaključiti, da je ona duhovne naravi? Je li ona prema tome i bezsmrtna? Pozitivno se na to može odgovoriti u skolastici i izvan nje. Isto je tako s pitanjem: Ima li Boga? Kod oba se pitanja opet dade ustanoviti, koje su spoznaje danas nesumnjivo utvrđene, kao što je na pr. neodrživost

materializma, zatim neshvatljivost pojavne zbiljnosti bez ovisnosti o nepojavnom bitku, zatim prirodna potreba za vriednostnim određivanjem životnog smisla i t. d. Upravo na tom posljednjem aspektu dobiva i suvremena filozofija aktualno značenje.

A time smo neposredno pristupili i ovom prikazu. U njemu se odrazuje put k jednoj filozofiji života.

Neki promatrači socialnog života u Europi uviđaju, da su »upravljači političkog i gospodarskog života bili sliepi i gluhi«; oni vide Europu »krvavu i blatnu, izmučenu mržnjom i pakošću«. Preporod europskog života očekuju od »predstavnika duhovne elite, od kvalitetnog europskog čovjeka«. Specifičnom značajkom europske psihe smatraju neku »sretnu smjesu imaginacije i logične strogosti«, neki skepticizam i misticizam... Međutim, kraj promatralačke površnosti i zbrke ostaju zastrti najdublji ponori europske krize. Razodkriti ih može samo ona filozofija života, koja znade opravdati njegov moralno vriedni smisao. Put do takve filozofije nastojimo ovdje prikazati.

Da li taj put predstavlja nešto »veliko«, po čemu bi vriedno bilo prikazivati ga, dolazi u obzir samo koliko je svako utiranje puta k nečemu velikome odlika kulturnog stvaranja. Ne će nikada, dok ne ugasne i posljednja iskra ljudskog uma, postati suvišni i prazni upitnici: odkuda? čemu? Odkuda život i sviet? Čemu nam život? Traženje odgovora na te upitnike, traženje istine o prvotnim uzrocima, o najdubljim izvorima života i svieta, — to je ono »veliko«, prema čemu su upravljeni putovi filozofiranja. Mi ne filozofiramo zbog samog filozofiranja, nije nam konačni cilj u samom traženju istine, već u pronalaženju, u posjedovanju istine ili u spoznajama, po kojima naš život dobiva smislenu dinamiku. Baš u tome vidimo svrhu filozofije i njezin stvaralački domašaj, da u službi istine bude vodičem života. Zato nema filozofije, a da ona ne bi bila filozofija života. Kraj svih velikih i malih pitanja ostaje njezin glavni zadatak: biti svjetlonošom na putu života.

Da se u »profilu« europskog života, koliko dopire u našu suvremenost, odrazuje jedna specifična crta, koju možemo nazvati bučnom i neiskrenom i zato izazovno sramotnom frazeologijom o samoj »Europi«, — to jedva da se ikad naglašava, i to je za nju najtragičnije. Jer samo naglašavanje o tiraniji i anarhiji, o zarobljivanju i barbarstvima, suprotno zapadnjačtvu i humanosti i socialnim aspiracijama širokih slojeva, — sve to biva obmanom na očigled životne stvarnosti i činjenice, da ni za budućnost družtvenog života u europskom prostoru nisu na svim upravljačkim položajima predvidive dovoljno djelotvorne moralne snage.

Je li uistinu tako, da je na moralnosti zasnovan sav, pa i družtveni život? Da li jest ili nije, treba obrazloženo znati, i to po filozofiji. Dok se na to pitanje ne zna temeljito odgovoriti, izprazno je i bezsmisleno sve fraziranje o »novoj« Europi. A obrazložiti odgovor znači spoznati, u ime čega treba bezuvjetno da u životu vlada moral, ili po čemu je on najviša vriednost života. To je teorija, reći će se, a filozofijske teorije već po svojoj mnogostrukoj različnosti ne mogu služiti kao jedinstveno i uvjerljivo prihvatljivo uporište životnog oblikovanja; osim toga, abstrakcije u opravdavanju moralnih vriednosti daleko su od konkretnih oblika zbiljskog života, koji stoga ne može biti upravljan po filozofijskim orientacijama.

Kad bi doista bilo tako, po čemu onda nisu »teorije« i sve kritičke ocjene o Europi? Zar je teorija (u lošem smislu rieči) svaka spoznaja, koja je valjano fundirana i koja se ne ograničuje na bezbroj puta u javnost izbacivane i ničim osnovane tvrdnje? I sociologija ima svoje teorije, pa njihovo množtvo nije zapreka traženju i opravdavanju one teorije, koja služi unapređenju života; — a nije li i sociologiji uporište u filozofiji? Kao što se filozofija u drugim područjima (psihologijskom, noetičkom, kozmologijskom...) izgrađuje na izkustvenoj konkretnosti, ona se tako i u praktičnom području života ne udaljuje od konkretnih pogleda; polazeći napose od zbiljskih socialnih odnosa u opravdavanju svoga

nazora (»teorije«), ona se k njima vraća kao regulativna misao za voljno zahvatanje u tok života. Promatranjem događaja, koji u svome spletu sastavljaju struju poviestnog života, filozof uočuje u njima uzročno značenje za životni razvoj u pozitivnom ili negativnom smislu, pa odatle dobiva konkretnu potvrdu za opravdanost svoga teoretskog (ideologijskog) stajališta. Ne mora to stajalište biti deduktivno konstruirano, da tako lebdi nad zbivanjem, nego se na njemu odrazuje i konkretna stvarnost. Ako filozof vidi pustošenja imperialističkog egoizma, sve njegove spletke i varke i nečovječtva, po čemu život biva poviestno ugrožavan u osnovnim uvjetima smirenog i zadovoljnog obstanka, onda on u moralnoj sviesti nalazi pobude za praktični stav prema takvoj stvarnosti: ona se mora izmieniti odstranjivanjem družtvenog sustava, kojim je bila uvjetovana. Isto je tako, ako vidi, kako se na odlučujućim mjestima pod plaštem družtvenih vrednota (patriotizma, družtvenog sređivanja...) kriju pojedinačni ekonomski probitci. Filozofu je namienjen zadatak, da i družtveni sektor života podredi jedinstvenom smislu ljudskog života uobće.

Svi su ljudi uvjereni, da izvanjski sviet (ovaj stol, knjige, kuće, sunce...) postoji izvansviestno ili neovisno o našoj sviesti, a filozof će nekritičnu sigurnost tog uvjerenja postaviti kao pitanje, koje ga potiče na izvid o osnovanosti uvjerenja. Tako svi znadu, da upravo o moralnim kakvoćama družtvenih upravljača i vlastodržaca ovisi ukupno stanje života, a filozof će opravdavati istinu, da se sav život mora podvrći moralnim vrednotama. Po filozofijskim se istinama rađaju pobude za snagu nastojanja oko njihove provedbe u konkretnoj primjeni na život. Zar Benthamove i Kantove misli o pacifizmu ne sadržavaju djelatnu smjernicu? Utjecaj spoznaje na životnu praksu imao je pred očima Platon, kad je tražio, da na čelu državnih poslova budu filozofi; jer je uređeni državni život uvjetovan osobnim svojstvima vlastodržaca, koji uviđaju absolutnu obvezatnost moralnih vrednota, što ih onda upućuje na upotrebu sredstava za njihovu oživotvorbu. U poviestno poznatim odlukama nekolicine ljudi, koji ima-

ju u rukama razvoj socialnog života unutar pojedinih država i u međunarodnim odnosima, treba potražiti moralno negativne komponente, koje leže već u motivima dotičnih odluka, na pr. kad se u pitanjima rata (koji može značiti stoljetnu sudbinu mnogih milijuna, nakon višegodišnjih nečovječnih patnja) odlučuje iz mržnje, osvete, pohlepe, ili kojom drugom terminologijom označenih moralno negativnih motiva. Na toj se moralnoj predpostavci može dobiti stvarno osnovani sud o Europi (i ne samo o njoj), i samo se na njoj može dobiti direktiva za izmjenu postojećeg stanja. Dvie su temeljne zablude, kojima su podlegli filozofski neodgovorni predstavnici javnog mnienja: zamjena teoretskih gledišta sa realnim stanjem i generaliziranje u oba pravca. Europi se tako pripisuje »zapadnjačko shvaćanje« o državi, ili »zapadnjačko gledanje« na problem ličnosti lli »zapadnjački pogledi« na slobodu. Suprotno bi tome (dakle »nezapadnjački«) bio »kult sile«, pomanjkanje »zapadnjačkih skrupula«, bezumno obožavanje tehnike, duh netolerancije, t. j. sve, što odgovara »masovnoj civilizaciji«. Ti su pojmovi, po ovako maglovitom rukovanju s njima, postali otrcane fraze po shemi bielocrno, s posljedicom, da ostaju prikrite konkretne činjenice. Nije li činjenica, da su najsudbonosnije odluke (ne teorije!) o socialnom životu bile provođene pod zaštitom fizičke sile, a to znači, da one nisu bile podvrgnute slobodnoj kritici i opravdanim »aspiracijama mase«? Ne bi li se i u toj činjenici dale odkriti revolucionarne pobude (ne samo »destruktivni instinkti«)? Nije li čovječanstvo razdvojeno na većinu, koja traži moralno uređenje života, i one, koji imadu moć nad većinom, sa zadatkom, da provedu moralne dužnosti prema njoj?

Tom digresijom u najaktualniju socialnu problematiku želimo samo s jedne strane osvietliti ulogu filozofije u životu. Ona dobiva na obsegu i dubini, kad uzmemo život u cjelini. Međutim, da ne anticipiramo daljnji sadržaj našeg prikaza tezama, koje iziskuju opravdanje, ograničujemo se na ove opazke, da bi se po njima uočilo značenje puta, kojim polazi naša filozofija. U opravdavanju istine o životu sastoji se zadatak našeg filozofiranja — i u tome je njegova »veličina«.

O »VELIČINI« U FILOZOFIJI

Kad sam čitao Schmidtovu kolekciju »Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen«, s osobitim sam užitkom primietio, kod nesumnjivo zaslužnih i obće priznatih filozofa, ne samo običnu čednost, koja izvire iz svake dublje inteligencije, nego i filozofsku spoznaju, kako su i najveći napori, posvećeni kroz čitav život izlaženju iz tmine prema svietlu, samo izvršivanje nutarnjeg poziva, što ga svaki pojedinac osjeća kao svoju najintimniju životnu dužnost. A tko je sviestan da vrši dužnost, daleko je od tašte misli i želje za isticanjem svoje ličnosti. Pa kad su se filozofi odlučili na prikaz svoga života i rada, meni je to razumljivo prema pobudi, koja je i mene ponukala na ovaj prikaz, a koja se ne udaljuje od same intencije filozofiranja odnosno pisanja filozofskih djela: izreći nešto vriedno, čime bi se mogli okoristiti i drugi, u kojima žive jednake težnje. A kako sve težnje, napose filozofske, znače stanovitu nesmirenost duše, po filozofijskim se djelima, kao i po vlastitim prikazima, hoće i drugima omogućiti razrješenje nemira, izlazak iz nutarnjeg kaosa u kozmos filozofske sviesti. Ne zato, da bi tko samom sebi tražio neko poviestno mjesto (jer o tom odlučuju djela bez obzira na vlastiti prikaz), nego iz filozofijsko-pedagogijskih razloga nastaju i takvi prikazi. Lektira navedenih autobiografija i ergografija bila je za mene neobično zanimljiva upravo po detaljima iz posebničkog života, pa mi se čini barbarski pomišljati, da bi pisci i najmanje bili podlegli samodopadnom naglašavanju osobnih momenata.

Ako na završetku dvanaestog lustra izpisujem ove stranice, ima za to ne jedan razlog. Prvi je netom spomenut: da bi gdjekoji čitalac bio ponukan krenuti onim putem, kojim je u meni dozrievala spokojnost duše po spoznaji istine o smislu života. Bez toga meni bi život ostao bez ikoje vriednosti; jer sam izkusio, da nikoji užitci ne mogu nadomjestiti ili dostići sreću, koju pruža spoznaja o sreći čovjeka. Ta spoznaja rađa iz sebe težnju, da se saobći ljudima i da svima pomogne do sreće. Po asociaciji s Fridrikom Velikim mogao bi tko pomi-

sliti: »Neka je svak sretan po svojoj fasoni«; no spoznaja sreće, o kojoj se ovdje govori, znači ukupni duševni habitus, koliko se osniva na obrazloženom pristajanju uz objektivno najvišu vriednost života. — Drugi se razlozi nadovezuju na prvi. Filozofijske spoznaje, na koje taj prikaz upućuje, izvrgnute su mnogim protivnicima, pa je u zastupanju tih spoznaja uključeno i nastojanje obraniti ih od različnih protivština. Htio sam napose onima, koji religiju smatraju suvišnom ili čak štetnom za život, u ovako zbijenom obsegu toga prikaza omogućiti barem to uvjerenje, da je problem religije u čitavoj kulturnoj poviesti bio predmetom izučavanja, i da je religija u bilo kome obliku bila oduviek svetinjom, pa bi stoga bilo nekulturno prelaziti preko toga ili čak oduzimati slobodu religijske orientacije u životu. Fizičkom silom zastupati neku doktrinu znači ne priznavati joj osnovanost, kojom bi ona bila sposobna utirati sebi puteve, i znači pod plaštem dotične doktrine probijati se do ciljeva, kamo dopire samo fizička sila. Iz sadašnjice možemo i bez proročanskog dara naslućivati takvu budućnost, pa zato ovaj prikaz namjerava također služiti ublaženju družtvenih napetosti opravdavanjem spoznaje, da se rješavanje kulturnih pitanja ima prepustiti evoluciji, kakva je u skladu s dostojanstvom čovjekove slobode. Na priznavanju odnosno nepriznavanju toga postulata pukao je najdublji prolom između dva svieta u kulturnom smislu. Priznavati svakom pojedincu pravo na kulturno oblikovanje vlastitog života, bio je bez sumnje ideal, koji su u Europi nastojali ostvariti. Od dužnosti tog priznavanja nije izuzeta nikoja vlast. Druga je kulturna dužnost: osigurati svima pravo javnog nadzora nad odgovornošću državnih dužnostnika. — Napokon (da ne duljim s razlozima), kod nas još nije filozofija izgrađena do zavidne visine, pa stoga nije suvišno na nju upozoravati i probuditi zanimanje za ono, što postoji.

Kod nekih filozofa čitamo njihove životopise poput romana; ali nije sve od toga u unutarnjoj svezi s filozofiranjem. Kod mene toga nema. Ne mora nikoga zanimati, da li sam se rodio g. 1884. u Badnjoj noći, kad je zidna ura odbijala dvanaest sati i na obližnjem tornju zvonilo na polnoćku. O svojim bih roditeljima želio spomenuti, da su bili

neobično marljivi i u odgoju veoma strogi. Kod otca sam zapažao izrazitu pravdoljubivost i skrupulozan smisao za red u svemu, dok je kod majke bila veoma razvita osjećajnost za nevoljnike. Kad sam otcu krajem svake školske godine spomenuo odličnu svjedočbu, kratko je uzvratio, da ne treba izticati izvršenu dužnost. Koju godinu nakon mog doktorata, rekao mu je netko, da su se izjalovila obća očekivanja, jer da se literarno nisam ni redkom pojavio; to mi je kasnije s pritajenom boli saobćio s primjetbom, da bi mi više vriedilo nešto pametno napisati iz filozofije nego sve blago i časti (prema čemu nisam nikad imao sklonosti). Podrietlom su bili roditelji iz Mađarske i još dalje iz Njemačke. Otac je bio urar, čitav život zaduben u posao. Kao diete sam se čudio, kako mu uspieva razstavljanjem i sastavljanjem sitnih dielova ure postići, za čim je išao: pravilno funkcioniranje ure. Možda je u tom zornom dojmu bila prva klica filozofijskih pojmova, koja je proklijala u sabranoj samotnosti mladenačtva. Za smrt otčevu znao sam telepatski. Sjedim u sobi, sam kod radnog stola, čujem, kako na zvoniku zagrebačke prvostolnice zvoni pozdravljenje u 7 sati uvečer. U sviesti mi se jasno pojavila ova predočba: brod se odtisnuo od obale prema pučini, na palubi vidim otca, koji mi domahuje na oproštaj. U tom trenu grčevito zaplačem (a ne pamtim, da sam ikad u životu plakao) — podpuno siguran, da sada otac umire. Ustanem, uzmem ručni kovčeg i spremim se za put u Virovitieu. Poručim svojoj sestri, da se hitro spremi za polazak kući vlakom oko 9 sati. Zamalo dođe k meni jedna osoba iz kuće, vidi me spremna za put, i ja joj saobćim događaj. Odgovarala me, da pođem, jer je držala (kako mi je kasnije izjavila), da mi se poremetio um. Još koji čas, u njezinoj prisutnosti dođe brzojav, da je otac obolio, neka dođem. Sestri sam u vlaku sve opisao. Stigavši iza ponoći na virovitički kolodvor, prva mi je rieč bila bratu: »Kada je umro?« On se začudi pitanju i odgovori: »Večeras, upravo je odbijalo 7 sati, pitao je za tebe i prestao disati.« Još bih naveo jednu »zanimljivu zgodu«, no već je bila prikazana u Glasniku bl. Nikole Taveliča.

Koga zanima pitanje o »veličini« pojedinih filozofa, mora postaviti kriterij za odmjerivanje veličine. Nisu li svi kriteriji samo relativni, ili postoje i neka objektivna uporišta ocjenjivanja? Izpred toga bi trebalo objasniti, što se razumieva pod »veličinom«. Danas će se, primjerice, o Christianu Wolffu drugčije suditi, nego pred dvjesto godina. Ne samo da ga je Fridrih Veliki (u pismu Voltairu, 1736.) nazvao »najglasovitijim modernim filozofom«, nego ga je i Kant — petdeset godina

nakon toga (u Predgovoru 2. izdanja Kritike čistog uma, 1787.) — smatrao »najvećim među svima dogmatskim filozofima«. Wolff je, znamo, sistemizirao i popularizirao Leibnizove ideje. Je li mu time oduzeta svaka samostalnost, originalnost filozofiranja? Možemo li tu osobinu smatrati kriterijem veličine? U kojim ćemo granicama odrediti nečiju originalnost? Da li ona zahtieva podpunu nezavisnost jednog filozofa od drugoga? Može li jedan filozof biti posve samostalan, iako nadovezuje na umovanje drugih filozofa?

Leibniz je nadovezao na Descartesa, u terminologiji i u nekim osnovnim pojmovima. U trećoj Meditaciji kaže Descartes, da je »sve ono istinito, što percipiram vrlo jasno i razgovietno« (clare et distincte), a to je i Leibnizova terminologija. Leibniz nadovezuje i na Descartesov pojam o sviesti. Sviest je — po racionalističkom nazoru obojice — misaono stvaralački (spontani) izvor osjetilnog opažanja i drugih doživljaja. Leibniz je to zastupao suprotno englezkom empirizmu (Hobbesa i Lockea), koji uči upravo obratno: misaonu sferu smatra epifenomenom osjetilnog shvaćanja. Na tu opreku Leibniz-Wolffove i Locke-Humeove filozofije »nadovezuje« i Kant. Osjetilno shvaćanje nije istovrstno s razumom (prema Leibnizovu nazoru); osjetilni su elementi dani organskim aficiranjem, receptivno (kako i Hume uči), ali na njima se ne osniva znanstveno-misaona spoznaja (kako krivo misli Hume), nego treba predpostaviti apriorne (Leibniz!) misaone i opažajne (zorne) sinteze, da tako budu spoznajno omogućeni opažajni (izkustveni) objekti. Oni su time po Kantu zavisni od subjekta. Nadovezujući na skolastiku, Franz Brentano je uočio intencionalni karakter sviesti, i time (proti Kantu) uzpostavio noetički objektivizam. U opažajnom doživljavanju ima elemenata nezavisno od mišljenja. Ovu tezu razrađuju i opravdavaju filozofi na različne načine — do danas.

Trebalo bi proći svu poviestnicu filozofije, da bismo konkretno uvidjeli, kako nam ona posvuda pruža primjere razvojne suvislosti ili misaonog nadovezivanja, bilo u postavljanju problematike, bilo u njezinu rješavanju. Stoga bi neznalački bilo odricati originalnost na pr.

Geyseru zato, što nadovezuje na skolastiku, kao da na nešto ne »nadovezuju« i Bergson, Scheler, Hartmann, Heidegger i t. d. I Sokrat i Platon i Aristotel — svi nadovezuju, i sva nam poviest filozofije predstavlja živu sliku umnog povezivanja. Jer pitanja se javljaju iz životne i kozmičke stvarnosti, a pitanja sama po sebi upućuju na različne mogućnosti odgovora, t. j. na različite nazore, koji se mogu na ovaj ili onaj način opravdavati više ili manje samostalnim ulogom iztraživanja. Kad bi Aristotel danas živio, morao bi kritički prevladati nedogledni razvojni put filozofiranja, dok je u svojedobnoj poviestnoj konstelaciji imao pred sobom uglavnom Platona. Sadašnjica nameće potrebu kritičkog osvrta na golemu filozofijsku literaturu, a ovim se putem otvara mogućnost samostalnosti. Da neki filozof dade vlastiti prilog poviestnom razvoju, svakako mora proći tim razvojem, kako bi nastavio upravo svojim putem, pružajući svoj doprinos napredku ukupnog filozofiranja.

PREMA CILJU FILOZOFIRANJA

Svaki je znanstveni rad namienjen unapređivanju znanosti; u tome je uključena iztraživalačka samostalnost.

Po čemu je obilježen napredak filozofijske znanosti?

To je pitanje povezano s pitanjem o zadatku filozofiranja, o njegovu cilju. Za čim ide filozofsko nastojanje? Kako se ono približuje svome cilju?

Odgovor na to pitanje i njegova primjena na pojedinog filozofa mogla bi nam dati ključ za odmjerivanje njegove veličine; jer većim ćemo smatrati onaj prinos, kojim je u većoj mjeri ostvaren zadatak filozofije. Ali taj naoko jednostavan postupak biva zamršen, čim hoćemo ustanoviti mjeru za ostvarivost zadatka filozofije. Ona hoće odgovoriti na stanovita pitanja, riešiti neke probleme, postići neke sigurne spoznaje, — a spoznavanje ima također svoj cilj, upravljeno je polučivanju istine. Dosljedno bismo rekli, da je veličina filozofiranja

u dosezanju istine. Znači li to, da već poviestno postoji neki filozofijski sustav, prema kojem ćemo omjerivati istinitost i veličinu svakog filozofiranja? Ali, ne samo što svaki filozof smatra svoj sustav istinitim, nego i presumptivno neistinit sustav može dobiti na veličini već po tome, što imanentnim svojim zamahom može utjecati na kritiku i oplođivati daljnje stvaralačtvo.

Filozofu je zadatak, da rješava stanovite probleme, i prema tome je cilj filozofiranja, da se dođe do rješenja. Ali time još nije jasno označen cilj. Svaki filozof nalazi stanovito svoje rješenje, i time je on postigao cilj — subjektivno: on u nekom svojem odgovoru vidi rješenje postavljena pitanja. Zar je cilj filozofiranja postići kakavgod odgovor? Svakako on mora biti takav, da problem više nije ostao neriešen — za dotičnog filozofa. Možda će osim njega i neki drugi u tom odgovoru nalaziti rješenje, dok će opet neki filozofi biti nezadovoljni tim odgovorom, a to znači, da rješenje nije ovisno o tome, da li ga pojedini filozofi prihvaćaju, nego je uvjetovano nečim, što je o njima neovisno. To je u prvi mah paradoksno, kao da se za rješenje traži nešto nepristupno, po čemu ne bi nitko mogao ni znati, da li je problem riešen ili nije. Ali rješenje se može osnivati na nekom razpoznavalu (kriteriju) nezavisno od spoznavaoca, objektivno; a to je onda, ako predpostavimo, da rješavanje imade određen cilj: spoznati stvarnost po sebi, ne samo koliko je po subjektu zamišljena. Prema tome je naš pojam filozofijskog »rješenja« vezan na objektivističku predpostavku o intencionalnom karakteru spoznavanja. Međutim ta predpostavka znači jedno noetičko rješenje (jer je odgovor na pitanje o vriednosti spoznaje), a svi ga filozofi ne moraju prihvaćati, pa bi odtuda sliedilo, da su sva rješenja jednako valjana, i da se nema tražiti neko objektivno rješenje. No i ovo bi stajalište bilo opravdano samo onda, kad se objektivizam, kao jedno noetičko rješenje, ne bi mogao legitimirati upravo kao objektivno rješenje. Prvi je dakle zadatak filozofije — da bi opravdala mogućnost objektivnih svojih rješenja — izvidjeti, da li se u nekim jednostavnim sudovima (dok se još ne radi o filozofijskim problemima) nalazi objektivna stvarnost, t. j. o subjektu suđenja (spoznavaocu) nešto nezavisno, što je sudom izrečeno, prema čemu je spoznavalac svojim suđenjem upravljen ili usmjeren (što »intendira«) tako, da mu se to očituje neposredno, po samom sebi. Polazeći s ovog noetičkog stajališta, možemo opravdano tražiti od svakog filozofijskog rješenja, da u njemu bude očita objektivna stvarnost; samo što će ta očevidnost biti posredna ili izvedena, pa će ovaj posredni put obrazlaganja biti odlučan ili mjerodavan za objektivnost rješenja. Prema tome, cilj je filozofijskom rješavanju postići objektivno istinitu spoznaju.

Odatle sliedi, da filozofiranje ne mora prolaziti putem svih mogućih odgovora, da bi dostiglo svoj cilj: dati objektivno rješenje. Aristotel nije morao poznavati svu dosadašnju (i buduću?) filozofiju, da bi u stanju bio doista riešiti neke probleme. Time dakako nije rečeno, da filozof ne treba uočiti različne mogućnosti odgovora ili rješavanja, ako mu ona i nisu poznata u poviestnim oblicima. Da njegovo filozofiranje bude kritički svestrano, mora se on obazirati i na zamišljene odgovore, kako bi i neizravnim putem, pokazavši njihovu neosnovanost, utvrdio svoje rješenje. Čak to može biti njegov prvenstveni zadatak, iz metodičkih razloga, koliko vodi računa o protivnicima (ili o takovim čitaocima), koji ga nisu voljni slieditи izravnim putem k spoznaji istine. A svaki suvremeni filozof mora s time računati. Ako ja držim, da se u skolastičkoj filozofiji nalaze objektivna rješenja (barem glede temeljne problematike), a postavio sam sebi cilj, da to i drugi uvide, toga cilja možda i ne ću postići samo izravnim opravdavanjem skolastičkih nazora, nego je potrebno kritičkim osvjetljenjem različitih filozofijskih nazora učiniti pristupačnim opravdanost skolastike. A to sam upravo i postavio sebi glavnim zadatkom.

Sad će biti razumljivije, kako se filozofiranjem može dati nešto »novo«, i kako ono može biti »samostalno«. U neku je ruku samostalno onda, kad znači nešto novo. Jer kad ne bi ni toliko bilo novo, da netko traži rješenja vlastitim nastojanjem, nego naprosto prihvaća već gotov nazor, ne može se to nazvati ni samostalnim, barem ne u smislu davanja nečega, što bi prelazilo gra-

nicu reproduciranja. Filozof može biti samostalan na različne načine, u različitom pravcu svog zadatka, i prema tome u većoj ili manjoj mjeri. Svakako se u ime samostalnosti od njega ne traži, da izmisli novi »sistem«, kao da nikad prije njega nije bio postignut cilj filozofiranja; jer kad bi novošću sistema bila uvjetovana samostalnost, a tek bi u toj novosti imao biti ostvaren cilj filozofiranja, to bi značilo, da je cilj filozofiranja uobće neostvariv, budući da on iziskuje uviek nove pokušaje stvarati sisteme (što ovdje znači nove odgovore). Uzmemo li izraz »sistem« u izpravnom značenju, ne mora on ni kod samostalnog filozofiranja biti posve nov, iako nije time izključena potreba iznieti odnosno usavršavati već gotov sistem istinite filozofije. Filozof može biti samostalan u nekom drugom smjeru, bilo da samostalno zamišlja odnosno postavlja stanoviti problem i problemske komplekse, bilo da polazi samostalnim putem izravnog rješavanja, bilo da je samostalan u neizravnom postupku kritičkog razpravljanja s drugim nazorima, bilo da u okviru poznatih nazora otvara nove poglede, kojima se proširuje vidokrug filozofijskih interesa.

Time smo došli do vrlo važna zaključka: ni samostalnost ni novost ne iziskuju, da filozof prekine s prošlošću; ne samo da on mora na nju nadovezati zbog erudicije i zbog opravdane predpostavke, da sav poviestni rad nije bio posve izlišan i bezkoristan, nego on može i mora nadovezati upravo na određeni poviestni oblik filozofije, koja je istinita. Pa ako je to skolastička filozofija, on je skolastik, a da mu time nije nikako oduzeta legitimacija samostalnog filozofiranja. Čak u očima onih, kojima skolastika ne sadržaje istinitu filozofiju, nije on nesamostalan, ako je u bilo kojem od navedenih pravaca oplodio filozofijsko nastojanje.

Kako se ovi kriteriji dadu primieniti mojim tiskanim djelima, to dakako može prosuditi samo onaj, tko pozna i dosadašnju skolastičku filozofiju, kao napose i svu suvremenu filozofiju, jer se na tom području odvijao moj kritički rad u sustavnom izgrađivanju onih nazora, koji u skolastici (a donekle i izvan nje) predstavljaju rješenje osnovne filozofijske problematike.

JEDNA OCJENA MOJEG RADA

Može li se sav moj rad — od »Obće noetike« 1918. do »Smisla života« 1944. — smatrati priručnom literaturom i popularizacijom strane filozofije? Tako se naime tvrdilo (u »Hrvatskoj reviji«) za mene i za druge hrvatske filozofe (Bazalu, Stadlera i Bauera).

Značilo bi pomanjkanje autokritike, kad o takvoj tvrdnji ne bih bio sposoban izreći objektivni sud. To bih doduše mogao prepustiti drugima, ali bi trebalo navesti neke domaće prilike, koje bi objasnile, zašto to ne činim, nego se želim sam osvrnuti na navedenu tvrdnju. Pojam »domaćih prilika« ne uključuje doduše nerazumievanje za knjigu; u knjizi se — kako to uviđavno ističu naše novine — »očituje smisao naroda za kulturne vriednosti i stvaralačka snaga na području kulture«; knjiga je »jedan od najsnažnijih dokaza duhovne razine i kulturne zrelosti pojedinoga naroda«; ona »na najbrži i najneposredniji način upoznaje sve ostale narode s veličinom našega naroda«; knjiga je »odraz kulturnog htienja i nastojanja narodne zajednice, ogledalo europejštine i dokaz, da smo zaista nerazdvojno povezani uz kulturni europski Zapad«. Uza sve to trebalo bi na pr. razmisliti, može li se kulturnim smatrati pisac i časopis, koji nepoćudnu znanstvenu kritiku proglašuje »plodom nezrele preuzetnosti i samodopadnosti«; trebalo bi razmisliti, nije li kulturno htienje i nastojanje izobličeno, kad je podvrgnuto osobnim ambicijama, i kad se ne izdiže nad tjesnogrudna družtvena razpoloženja, i kad na razlazu mišljenja onemogućuje suradnju, i kad je uvažavanje znanstvenog djela uvjetovano neznanstvenim mjerilima, i kad značenje knjige jedva dopire dalje od pjesme i novele, i kad se znanstveni radnici moraju boriti s elementarnim uvjetima rada i života, i t. d.

U vezi s navedenom tvrdnjom o našoj filozofiji, dotični je pisac izrazio žaljenje, što hrvatska znanost do danas još nema (osim Ruđera Boškovića) samostalne, originalne filozofije, kako je imadu Slovenci po filozofu Francu Veberu. Ne radi se dakle o mojem osobnom ponosu ili o povriđenoj sviesti vlastite zasluge za stvaranje hrvatske naučne književnosti, iako je svaki

takav radnik u pravu, čak mu je i dužnost, da vodi računa o vriednosti svoga rada. Ta dužnost izvire odtuda, što je znanstveno nastojanje prodahnuto intencijom, da bude kulturnom svojinom u prvom redu dotičnog naroda, u kome je izniklo, a onda i općim kulturnim dobrom. Nije prema tome bez osobite važnosti razčistiti pitanje, da li Hrvati imadu u mojim knjigama samostalnu filozofiju, dakle minimum onoga, što se traži za obće vriedan znanstveni rad, ili je to doista samo popularizacija, koja se ne može mjeriti sa samostalnim radom slovenskog filozofa Vebera. O njemu i o svezi njegova rada s Meinongovom školom nije ovdje ni potrebno razpravljati. Ali nije suvišno napomenuti, da sam u razgovoru s piscem navedenih tvrdnja doznao, da on nije ni čitao Vebera (na pr. njegovu »Knjigu o Bogu«), a nije čitao ni svih mojih publikacija. Zacielo je i to značajno za uvid, s koliko se savjesti izriče u javnoj kritici dalekosežan sud o hrvatskoj znanstvenoj književnosti.

Tko s razumievanjem pročita samo posljednju moju knjigu »Smisao života«, uvjeren sam, ne će posumnjati u moju izjavu, da me zaista ne mori zabrinutost, da li će biti dovoljno priznata moja »veličina«; — za taj cilj ja ne bih uložio bio četrdeset godina neumornog i mogu reći mukotrpnoga rada. I baš zato, jer je bio u posebnom smislu mukotrpan, bijaše on i samostalan: pokretan težkim sumnjama i traženjem odgovora na najdublja pitanja života i nezadovoljstvom u literaturi pronađenih odgovora, moj rad je izraz vlastitih pogleda, dugotrajnim razmišljanjem stečenih spoznaja, u kojima se sustavno izgrađivao moj nazor o svietu i životu. Može taj nazor, kao skup gotovih spoznaja, i ne biti sasvim nov; nije izključena mogućnost, da postoji nazor, koji izriče objektivnu istinu, pa će se onda naše zajedničko nastojanje u traženju istine sastati u jednom istom nazoru. Ali gotov se nazor ne pronalazi kao neka izgubljena stvar, nego se postizava naporima spoznavanja, a tim se putem i očituje iztraživalačka samostalnost. Osvietliti taj put značilo bi odgovoriti na pitanje o znanstvenoj vriednosti moga rada. Podpuno bih ga osvietlio tek onda, kad bih se zaustavio na svakom pojedinom mjestu, gdje mogu uputiti na vlastitu misao, a

to bi me odvelo na uporedno promatranje goleme literature, pogotovu uz predpostavku, da ona nije svakom čitaocu poznata, pa bi to iziskivalo obsežna objašnjavanja i same filozofijske problematike. Stoga mi se valja ograničiti na neke osnovne poglede, unutar kojih će barem donekle doći do izražaja razvojni put moga filozofiranja.

PROBLEM RELIGIJE

U zametku filozofiranja javila mi se misao o vlastitoj obstojnosti sa dva posve jasna pitanja: odkuda? čemu? To nije sada moja naknadna konstrukcija, jer se dobro sjećam onog duševnog stanja, koje se razvilo iz tih pitanja. Kažem li, da je to stanje očaja graničilo s pomišljanjem na samoubojstvo, moglo bi to izgledati kao afektacija ili kopiranje, ali znam, da mi je uvjerenje o bezsmislenosti života oduzimalo i posljednje snage u podržavanju volje za život. U samotno ljetovanje maturalnih praznika (1903.) pada raznovrstna lektira, za koju nisam bio umno dorastao, i koja je bez vodiča mogla izazvati duševne pometnje. Zajedno s Faustom, Manfredom, Božanstvenom Glumom čitao sam Marxa, Krafft-Ebinga, Haeckela, brošire pokreta za »etičku kulturu« i Peschove Welträtsele. »Njemačko družtvo za etičku kulturu« (osnovano 1892.) išlo je za tim, da u javnom životu zavlada čovječnost, napose po pravdoljublju, u čemu se i sastoji etička kultura, koja se osniva na ćudorednoj valjanosti pojedinaca. Posebice je to družtvo nastojalo, kako bi se iz škole odstranila religijska obuka i zamienila ćudoredno odgojnim poučavanjem. (Jedna Jodlova razprava o etičkom pokretu ponukala me, da sam nakon šestog semestra bogoslovije otišao u Beč, kako bih na filozofskom fakultetu slušao Jodlovu etiku). Uočio sam duboko značenje problema etičke kulture za socialni preporod, a u drugu ruku pitanje odnosa s religijom, koju je spomenuto družtvo teoretski i praktički eliminiralo s moralnog područja. Situacija je bila ova: na etičkoj se kulturi pojedinaca osniva i družtveni život, — a ima li tu mjesta religiji? Oživljavao je problem o Bogu.

Ušavši u bogosloviju, razmišljao sam o dokazima za eksistenciju Božju (u Bauerovoj teodiceji). Razbudila se slutnja zavisnosti moje eksistencije o Bogu, — ali i prva sumnja o tome. Ja obstojim po mojim roditeljima, a dalje je niz roditelja do prvih praroditelja (Adama i Eve), — a onda? Onda su majmuni. Tako sam čitao kod Haeckela; čovjek se razvio od majmuna. A majmun? Odvieka? Odvieka još ne znači, da eksistira sam po sebi, nuždno. Zar sve u svietu tako jest, da drugčije ne bi moglo biti? Da na to pitanje ne možemo odgovoriti, to mi je izgledao najuvjerljiviji odgovor. Agnosticizam, nespoznatljivost Boga, konačna skepsa o njemu. Ali ta skepsa ne miruje, ne rađa zadovoljstvom, ne da usnuti: je li ona toliko opravdana, da bude konačna? Gdje je, gdje je Bog? Ima li Boga? Tu sam ja, tu je sviet, — a Bog? Taj mi je upit vapajem izpunjao svu dušu. Zašto me muči, ako uistinu postoji? Treba li to uobće znati? Što mi je to za život potrebno? Da budem kršćanin? Ali kršćanstvo je opet sasvim nešto drugo nego pitanje o eksistenciji Božjoj. Važno je to, da ne mogu biti ni kršćanin bez sigurnosti o Bogu. Već mi se i kršćanstvo javlja kao obmana: rođenje Boga?... čudesa?... Zašto Bog dozvoljava, da ljudi ne znaju za njegovo rođenje u poviestnom liku Isusa Krista? Ljudi pripadaju različitim religijama i dvie tisuće godina poslije Krista, smatraju svoju religiju jedino pravom: zašto je istina o Kristovoj religiji — ako je doista samo ona istinita — tako malo priznavana, a ipak za spas potrebna? Sve je to kao u dubokoj tmini, prema kojoj bezboštvo znači duševno odterećenje. Da, ali tek onda, kad i o njemu budem posve siguran, jer to još nisam. Ateizam ne smije biti izraz samovolje, bez valjanih razloga ne mogu ni njega prihvatiti. Zašto me istina o tim pitanjima toliko zanima? Zar ne mogu bez odgovora živjeti? Tražim smisao života. Na različne je načine dopirao do mene Nietzscheov poziv: »Ne vjerujte onima, koji vam govore o prekozemaljskim nadama.« Koji je smisao kršćanstva? Je li u njemu sadržan i smisao života? Kršćanstvo hoće ljude izbaviti od zla, hoće ih »spasiti«. I bez obzira na kršćanstvo, smisao života može da bude samo u oživotvorbi nekog dobra, u zadovoljstvu.

Kako se to ima razumievati? Nema li u tom pitanju odlučnu rieč naša savjest, ćudoredna sviest? Kršćanstvo traži ljubav prema bližnjemu, — a zar je to postignuto i unutar kršćanstva, čak i u redovima njegovih predstavnika? Nije li time ugrožen smisao kršćanstva, njegova svrha? Nije li pred tim potežkoćama o kršćanstvu pokolebana i vjera u Božju mudrost, pravednost, dobrotu, providnost, a time i u njegov obstanak? Po kršćanstvu, spasenje je u »drugom« životu, i to na osnovu dogmatske nauke, koju Crkva pripisuje Kristu, — a možemo li znati, da je duša doista bezsmrtna? Ako ne možemo, šta će nam onda i moral i religija? Pogotovu, ako možemo znati, da je opravdan materializam.

Tako su se u meni probijale prve klice filozofiranja. Kao u labirintu, u prašumi bez izlaza, sapet mrežom pitanja, nazrievao sam u njima neku stravičnu tajnovitost života. Kroz nekoliko sam godina osjećao sklonost biegu pred životom, neki nagon k nihilizmu. Podržavala me još jedino žudnja za svjetlinom izlazka — na jednu ili na drugu stranu, pa da onda krenem među ljude propoviedati pobjedu istine. Hoće li to biti materializam ili kršćanstvo?

SUDBONOSNA ALTERNATIVA

U toj sam alternativi zarana (početkom bogoslovije) uvidio put budućeg iztraživanja. Škola mi nije davala dovoljnog uporišta; filozofije bijaše premalo, sama teodiceja nije obuhvatila sva pitanja, a bez toga je i apologetsko opravdavanje kršćanstva bilo bez temelja. Filozofijski nazor o svietu i životu, to sam uvidio, ima prvenstveno da sadržava rješenje o religijskom problemu: Ima li Boga, ili ga nema? Problem kršćanstva ukorienjen je u filozofijskoj problematici, i utoliko je pristanak uz kršćanstvo zavisan od filozofijskog nazora o svietu i životu. Kršćanstvo se osniva na Božjem poslanju Isusa Krista, upravo na njegovu božanstvu, a ono se poviestno osniva na priznanju čudesa, Božjih dokazala za istinitost Kristove »objave«. Bez spoznaje o Bo-

gu ne može dakle biti ni spoznaje o kršćanstvu. A o obstanku Boga, duše, moralnog zakona nisam bio na čistu — na početku bogoslovije, gdje se susretam s problemom kršćanstva. Krist je možda bio samo socialni reformator! Ali on svoju nauku povezuje s vjerom u Boga. Pitanje Krista u prvom je redu poviestne naravi; u pitanju je najprije poviestna vriednost evanđelja, i bez njega se ne može svojevoljno konstruirati lik i značenje Kristovo. Nije li baš tekst evanđelja izvorom sumnjanja o Kristovu božanstvu? Mnoge će se sumnje, uvidio sam, razbiti na priznavanju Boga. Ima li Boga, on mora ljudima zajamčiti spoznatljivost istine, koju u njegovo ime Krist naučava. Bog ne može dopustiti nemogućnost spoznaje, da li jest ili nije istinita nauka o njemu, koja je zahvatila europsko čovječanstvo i u njemu prve umnike. A kako ipak dopušta zablude u onom dielu čovječanstva, koje ga ne poštuje na kršćanski način? Međutim, naglasio sam »mogućnost« ili sposobnost spoznaje; ako svi ljudi i ne dolaze do istine, ne smije im biti oduzeta sposobnost za nju, jer bi u tom slučaju Bog propustio dati ljudima mogućnost, da uvide zabludu, koja im je servirana u njegovo ime. Ako ljudi i jesu u zabludi bez vlastite krivnje, možda ih to ne odvaja od Krista, možda su oni ipak dionicima njegove spasonosne nauke. Bog može ljudima dati istinu preko Krista i uvažiti njihovu spremnost za istinu, ako im ona i nije na dohvatu. U tome je i razjašnjenje prigovora, zašto se Krist nije poviestno javio već mnogo tisuća godina prije. Sve zavisi od toga, da li Bog uvažava voljnu podložnost, kojom je čovjek pripravan usvojiti njegove pouke i odredbe. Ako je Bog doista »usadio« svoje odredbe u savjest, u razumnu narav, u oblik moralnog zakona, onda nove njegove pouke, dane preko Krista, mogu biti samo nadogradnja naravnog moralnog zakona, pa je stoga čovjek u izvršivanju toga zakona i u spremnosti za njegovu nadogradnju zapravo Kristov privrženik. Ni o Bogu ne znaju svi ljudi navesti filozofijske dokaze, ali im sposobnost za to ne smije biti uzkraćena, ako Bog zaista postoji. Kršćanstvo, ako je Božje djelo, ulazi u poviest kao pokretač socialnog poboljšanja, kao novi izvor moralne snage, kao vodič pu-

tem čovjekova usavršenja na poviestnom stupnju razvoja, gdje je taj reformatorski cilj postao omogućen. Smisao toga cilja nije ugrožen time, što svi ljudi ne sudjeluju na njegovom ostvarenju, jer toga nema ni u ostvarenju moralnog zakona. U tome su glavne misli o osnovanosti kršćanstva, a sve je druge potežkoće lakše prebroditi sa stajališta, da Bog obstoji.

Filozofija je tako dobila prve obrise sinteze s kulturno-socialnom problematikom. U toj se usmjerenosti održao moj filozofijski interes odonda do danas. Prvi su traci svietla dopirali u sustavnu cjelinu filozofijske problematike, u svezi s religijskim i moralnim problemima socialnog života. U tome je bila provodna ideja mojega daljnjeg nastojanja.

POČETNO RAZDOBLJE

Moje početno filozofsko zanimanje nije bilo ograničeno na samu filozofiju; povezanost filozofijskih pitanja s pitanjem pozitivne religije u obliku kršćanstva, bijaše od početka do danas u središtu mojeg iztraživanja. Izvanjski je razlog tome u pobudama, koje su dolazile iz bogoslovskog studija, a promatranje života i napose kritički osvrt na kršćanski religioznu praksu određivali su moju duševnu sklonost u pravcu sintetičkog gledanja na filozofiju života i problematiku kršćanstva.

Da vjerno rekonstruiram duševnu sliku mladenačkog doba na prielazu od gimnazije na sveučilište, tražim neke doživljaje, koji su mi detaljno ostali u pamćenju. Tako sam kao šestoškolac čuo od jednog maturanta ovu izjavu: »Ne može se dokazati, da ima Boga. To je dokazao najveći filozof, Kant.« Ne mogu zaboraviti potlačnog dojma, što su ga te rieči učinile na me. Bile su tako uvjerljivo izrečene, da se u meni kao nešto srušilo i kao da se u temelju potreslo nešto, za što nisam ni znao, da mi služi uporištem života. Da imam nešto veliko u sebi, spoznao sam tek u času, kad sam osjetio, kao da to gubim, kao da mi se izmiče tlo izpod nogu. Možda mi je imponirao »maturant«, a poslije

sam požalio, što sam propustio upitati ga, da li je on to sam čitao kod tog najvećeg filozofa. Dugo su mi one rieči odzvanjale u duši i duboko sam se zamislio. Što to znači: »Ne može se dokazati«? Dotični je još primietio: »Ja doduše vjerujem u Boga, osjećam neku silu u svietu, ali, da Bog uistinu postoji, to nije sigurno tako, da bi se dalo dokazati.« Doista — i ja toga nisam znao dokazati. Nisam nikad ni čuo, da bi tkogod to dokazivao. Začudio sam se, da toga nema u vjeronauku (u ono doba). Odjedanput mi se pričinio sav kršćanski vjeronauk bez temelja. Bog mi je prviput u životu postao upitnik. Znam, da mi je taj upitnik razorio duševni mir. Ostao sam bezpomoćan, tražeći izlaz iz tjeskobnog stanja. Spontano mi se nametnuo paradoks: usrdnom sam se molitvom obratio Bogu, neka mi pomogne, da bih ga mogao i dalje u sebi zadržati; neka me ne ostavi, ako ga i ne znam dokazati. Kako ću ga dokazati? Pravo i ne znam, što to znači »dokazati«: šta smo u školi dokazivali? I danas pamtim, da sam se prisjetio na dokazivanje o kretanju zemlje oko sunca. Ako je ovo sigurno, onda mora biti sigurno i ovo drugo, što iz prvoga sliedi. Tako se dokazuje. Zašto taj maturant vjeruje, da postoji u svietu neka nevidljiva i najviša sila? On to osjeća, vjeruje u to, — ali ne može dokazati. Ne zna reći, »zašto« je istina, da ima Boga. Evo, taj se hip (dok to pišem) sjećam, da je i ovo rekao: »Ja ne shvaćam Boga, kako nas vjeronauk uči, ja ga priznajem i poštujem drugačije, ne kako se uči u crkvi.« Već same ove rieči bile su mi onda dovoljne, da me pokolebaju u crkvenoj praksi. Posudio sam vjeronaučne knjige za 7. i 8. razred, ne bih li u njima našao pomoć (jer upitati vjeroučitelja značilo bi navući na sebe loše posljedice). Knjige mi nisu pomogle. Ne možemo znati, da je moralni zakon od Boga, jer ne znamo ni da li ima Boga. Zar je zbilja katolička crkva od Boga? Zar je Isus Krist uistinu Bog? Sve mi se kršćanstvo kao razplinulo zbog nepoznatog onog filozofa (Kanta). Taj je filozof navodno dokazao, da se ne može dokazati obstanak Boga, — ali onda ni to, da je Isus Krist Bog. Kome se ja to uobće molim? Ipak, u toj sam zbunjenosti osjećao sve jače nagnuće da mu se mo-

lim, — kao u nejasnoj spoznaji, da mi Boga nitko i ništa ne može osigurati osim njega samoga. Ali iskra je sumnje bila ubačena u moju dušu i tinjala je cielo vrieme kasnijeg očekivanja izlaza iz tmine. Živa želja za svietlom spoznaje pokrenula me u sjemenište (premda me od toga odgovarao jedan imućni profesor, koji mi je obećao, da će se skrbiti za moj dalji studij na sveučilištu). Čekao sam na teologiju kao na spasenje i dočekao je, — ali bez spasenja. Novi mi je udarac zadala psihologija u 8. razredu. Govorilo se o duši, a meni se povratilo ono sudbinsko pitanje o Bogu: može li se dokazati, da duša postoji? Kako »dokazati«? Da mi je bar pokušao tkogod dokazivati! A bezsmrtnost duše? Pa to se sve više gomilaju pitanja! Sad još dolazi nebo i pakao, nagrada i kazna za ćudoredni život; — sumnje su rasle kao aveti. U prvom tečaju bogoslovije prietile su duševnim slomom, koji je u 2. tečaju gotovo usliedio (morao sam prekinuti studij i otići kući na dopust). Knjige sam gutao, napose apologetsku literaturu. Čitave sam noći prosjedio u postelji razmišljajući. I pod svakidašnjom sam đačkom misom čitao; savjest sam si umirio time, da tražim Boga. Odnekuda sam nabavio Reclamovo izdanje Kanta; bio mi je oduzet od sjemeništnog poglavara, kad me je zatekao kod lektire u jednom zakutnom hodniku, u sumraku.

NAPOMENA

Ne samo da me nije učvrstila, teologija mi je pružila građu za nove sumnje na području kršćanskog vjerovanja. I danas držim, da školske knjige i nastavnici snose dio krivnje za to, što se ne postizavaju pozitivniji rezultati u religijskoj izgradnji mlada čovjeka. (Sebe ne kanim izuzeti, jer me tek dugotrajno nastavničko izkustvo poučilo o boljemu, a i moje bi školske priručnike trebalo u tom pravcu usavršiti.) Najviše je manjkavosti u samoj metodici poučavanja. Daleko je od života, a pod »životom« razumievam ovdje konkretni način, kako problemi oživljavaju u mladenačkoj duši prema njezinu zanimanju, prema sposobnosti razumieva-

nja i zahtjevima općeg odgajanja. Nedostatci izviru i odtuda, što se osnovnim problemima posvećuje kadšto manje pažnje nego nebitnim pitanjima. Školsko se gradivo predaje dociranjem, abstraktno, namjesto zorno i dialožki. Argumentacija je samo u silogističkoj formi, umjesto da je također u nevezanom mišljenju. Smetnje su dolazile i od izključivo latinskog jezika.

Na tomističkom kongresu u Rimu nabačeno je bilo pitanje obučnog jezika u bogoslovskim školama (v. Katolički List 1923. br. 48.) Neki su isusovci — i moj nezaboravni prijatelj P. Geny — zastupali gledište, da napose filozofiju i apologetiku treba predavati i u narodnom jeziku, ne samo radi praktičnih potreba u zvaničnom djelokrugu, nego i zbog lakšeg apercipiranja, koje otežavaju potežkoće s tuđim jezikom. O toj sam temi razgovarao u privatnoj audienciji s papom Pijom XI. (koji me je primio kao tadašnjeg rektora zagrebačkog sveučilišta). Začudio sam se njegovoj izjavi: »Zar hoćete, da poznamo sve jezike? Za jedinstvo nauke i zajedničku suradnju bilo bi najbolje, da zavlada latinski jezik.« Odgovorio sam, da bi to doista bilo koristno za znanstvene radnike u iztraživalačkim publikacijama, ali je drugačije u pitanju školske pouke, gdje se od svih đaka ne može zahtievati, da budu u najtežim i sudbonosnim pitanjima poučavani u jedva poznatom jeziku iz srednje škole. Uostalom, prvaci suvremene skolastike — Kleutgen, Gutberlet, Mercier — uviđaju potrebu znanstvene knjige u narodnom jeziku.

PRVA SPOZNAJA O BOGU, MORALNOM ZAKONODAVCU

Da se vratim na doba svoje bogoslovije, moram točnije reći ovako: sumnje o obstojnosti Boga nestajalo je izučavanjem Bauerove Teodiceje, gdje sam se prviput susreo s dokazivanjem, da ima Boga. Poznato je, da se za prvi Tomin dokaz kao polazna premisa uzima činjenica promjenljivosti u svietu. Uzeo sam u obzir vlastitu eksistenciju: ja sam rođenjem nastao, počeo

sam eksistirati. Taj je početak vezan na moje roditelje, nastao sam ovisno o njima, proizveden, primio sam eksistenciju, t. j. razlog moje započete eksistencije jest izvan mene, u roditeljima kao tvornom (proizvodnom) uzroku; ne bi bilo ni moje eksistencije, kad ne bi eksistirao uzrok. Da uzrok de facto eksistira, to znam, — ali, zar on baš mora eksistirati, zar ne bi moglo nešto nastati i bez ikojeg uzroka? Na ovo pitanje odgovara druga premisa, koja sadržava načelo uzročnosti: što god se mienja (nastaje, nestaje), mora imati uzrok, ne može eksistirati osim na taj način, da eksistira nešto drugo, o kome je ovisno; jer kad bi nešto u samom sebi imalo razlog eksistencije (zašto eksistira?), ne bi moglo ne eksistirati, nuždno bi eksistiralo, a onda ne bi moglo tek nastati, ne bi imalo nenuždnu i promjenljivu eksistenciju. Je li moguće, da eksistiraju samo promjenljiva ili ovisna bića? Odgovor (daljnja premisa): koliko ih god bilo, sva zajedno iziskuju ono »drugo«, o čemu su ovisna. Dakle: eksistira uzrok svega promjenljivoga u svietu, i moj uzrok, koji nije ovisan, eksistira o sebi, nuždno, vječno. A kad smo mi ljudi, njegovi učinci, sposobni živjeti, znati, htjeti, mora i naš »prvi« uzrok biti osobno biće: Bog.

Priznajem, još uviek sam mislio, da bi se možda ipak dalo tome gdješto prigovoriti, ali ja to onda nisam mogao. Težkoću problema uzročnosti uvidio sam mnogo kasnije (za vrieme studija u Rimu). Ukupno noetičku problematiku nisam još poznavao, pa stoga nisam sebi ni postavio pitanje, da li je čovjek uobće sposoban za objektivnu istinu, i to još o prekoizkustvenim (metafizičkim) predmetima, kao što je Bog. Dokazivanje mi je postalo očevidno i utoliko me smirilo. I kod drugih posredno očevidnih spoznaja nije izključena pomisao, da bi se dalo možda i nešto prigovoriti, ali to nije dovoljan razlog, da spoznajnu sigurnost napustimo, dokle god nije sigurno, da joj neki prigovor oduzima istinitost; jer opet ni to nije izključeno, da nepoznati prigovor nije osnovan, pa ne bi valjalo zbog eventualnih prigovora (potežkoća) unapried sumnjati o spoznaji, koja je očito sigurna ili jasnim razlozima opravdana.

Stekavši sigurnost o Bogu, dobio sam uporište za mnoge spoznaje. Uvidio sam svoj odnos prema njemu. Moj stvoritelj, gospodar života. Upoznao sam svojstva Božja: vječnost, sveznanje, svemoć, i što je najvažnije, uvidio sam, da Bog nije mogao prepustiti ljudima na volju, da li hoće ili ne će raditi i živjeti prema onome, što im kaže razum, stvoren od Boga. Čovjek mora raditi prema razumnoj naravi, kojom se odvaja od životinje, mora se voljom ravnati prema »savjesti«, a to znači živjeti ćudorednom dobrotom. Na nju je Bog čovjeka obvezao. To je moralni zakon. On je dakle od Boga. Doznao sam, da o tome uči etika (ali u školi je nije bilo), pa sam posegnuo za priručnicima. Time sam nadovezao na lektiru spomenutog pokreta za etičku kulturu. Sigurnost o Bogu postala mi je orientacijom o izvoru moralnog zakona. Priznajem Boga zakonodavcem svoje volje. Moralno razlikovanje voljnih čina u dobre i zle osniva se na razumnoj naravi, a Božjim sam zakonom obvezan na dobrotu. Kad činim dobro, vršim volju Božju; po dobroti se podudaram, slažem s voljom Božjom. Suprotno tome, zlodjelo je povreda Božjeg zakona, grieh. U dobra djela ide i to, da poštujem Boga, da mu zahvaljujem, da ga prosim za svoje potrebe, t. j. da budem religiozan. Od priznavanja Boga sam došao do uviđanja moralnog i religijskog odnosa. Moj nazor o životu dobivao je prve konture.

SUMNJE O SMISLU ŽIVOTA

Tek što mi se otvorio vidik, zastirale su ga iznova guste magle, nadolazili su valovi novih sumnja s novim pitanjima.

Zašto me je stvorio? Zašto me je iz ništa, iz carstva mogućnosti, preveo u ovu eksistenciju? Zašto? Da meni bude dobro? Je li sve ljude stvorio za to, da im bude dobro? Bez toga ne bi ni imalo smisla stvaranje razumne eksistencije, koja nastoji oživotvoriti svoje dobro. A kako je uistinu? Zar je ljudima dobro? To me je pitanje stalno mučilo. Vidio sam mnoga fizička zla,

boli i nevolje, kratkotrajnost života i u njemu mnoge nepravde, opake ljude. Koji je svemu tome smisao? Čini se — nikoji. A kad život doista ne bi imao smisla, postaje time zamračena misao o Bogu: sumnjiva je i njegova eksistencija. Ako svojstva Božja, mudrost i dobrota, nuždno iziskuju neke posljedice, a sigurno je, da njih nema, onda se odtuda može poricati i obstanak Božji; a mudri, pravedni i dobrostivi Bog mora ljudima dati razumno dokučivi smisao života. Toga, čini se, ipak nema. Čini se, — a je li to i sigurno, da ga nema? Nebo! Kršćanstvo uči, da su ljudi stvoreni za nebo, za izasmrtnu sreću u zajednici s Bogom. Ali na kršćansku se nauku ne mogu pozivati; ona je od Krista objavljena, — a zar je njegova »objava« uistinu od Boga? Dalek je put do sigurnosti o tome. Krist je poviestna pojava, pa moram poviestnim putem tek potražiti dokaze o tome, da je on govorio u ime Božje i da je naučanju svoje Crkve dao Božji auktoritet. Osim toga, katolička Crkva nije jedina, koja sebe smatra Božjom ustanovom; na Krista se pozivaju i druge crkve. Pustimo problem kršćanstva; — u toj religiji ne mogu tražiti potvrdu o smislu života, jer na pitanje o životnom smislu moraju znati istinito odgovoriti i oni ljudi, koji su izvan kršćanstva. Kome Bog nije omogućio pristup katoličkoj crkvi (ako je ona od Boga osnovana), uzkratio bi mu time i spoznaju o smislu života — uz predpostavku, da treba o tome crkvu pitati. Bez poviestne objave, po samoj razumnoj naravi mora čovjek biti sposoban uočiti od Boga određen smisao života. Etika govori o tome. Svrha je životu, da moralnom dobrotom postignemo blaženstvo na »drugom svietu«. Zar je doista moralnom dobrotom uvjetovan životni smisao? Jedan je čovjek moralno valjan, nije nikakav zločinac, pa ga na temelju toga čeka blaženstvo, ali njemu je i na ovom svietu liepo — zdrav je, imućan, uživa (na to ima i moralno pravo) —, dok drugi čovjek, jednako vriedan, stradava, trpi svaku nevolju: zar je pravedno, da njega čeka blaženstvo kao i prvoga, kad je obojici jednaka mjera izasmrtnog blaženstva, naime moralna dobrota? Dalje: zar je i prvome baš tako »liepo«? Možda, dok ništa o tome ne misli, ali kad vidimo, kako je sve pro-

lazno, biva i ta ljepota trpka, pa se čovjek pita: kakvog ima smisla okusiti draž života i zamalo sve napustiti, premda je čovjeku prirođena težnja za srećom, za produženjem liepog života, a smisao leži ipak u samoj dobroti i nekoj nepoznatoj izasmrtnoj budućnosti? Kako tek biva aktualno to pitanje onome, tko je lišen svake ovoživotne blagote? Ja vidim najviši smisao i zadovoljstvo u tome, da bih mogao bez ikoje sumnje podpuno spoznati, u čemu se sastoji izasmrtni sretni život. Što me može »tamo« čekati? Sasvim drugčiji život nego ovaj, bolji, najbolji, duhovni, život spoznaje Boga i ljubavi u Bogu. A šta će oni ljudi, koji budu zbog zločina lišeni vječno sretnog života? Zašto je njih Bog stvorio? Nije li onima, koji su postali zločincima zbog toga, što ih biju nevolje, bilo mnogo teže odlučiti se za izasmrtnu sreću nego onima, koji su bili moralno dobri u životnim dobrima? Zašto ih Bog ne uništi smrću, a ne da ih kažnjava, i to vječno? Šta je Bogu toliko stalo do toga, da li je netko bolji ili lošiji? Zar Bog zbilja o svakom ljudskom činu vodi toliko računa? On je to sve odvieka znao, pa zašto je onda dopustio propast svieta? Koji je u tome smisao? Nije li u cjelini stvorenog čovječanstva duboka bieda? Rađa se i ta misao: zar ne bi Bog mogao ljubiti čovjeka u većoj mjeri, nego li je primjereno razumnoj našoj naravi, i prema tome zar nije mogao čovjeku namieniti nadnaravnu izasmrtnu sreću, u spoznaji i ljubavi, koja nadilazi čovjekove duhovne sposobnosti? Ako uviđam, da je to mogao, mogu li se zadovoljiti ograničenjem sreće na moju ljudsku narav? ...

BOG KAO MORALNI SVRHODAVAC ŽIVOTA

Sve su te potežkoće u mojoj sviesti kao tamnom koprenom zastirale jedva stečenu sigurnost o Bogu. Mogu li sve one potežkoće dovesti u sklad s priznanjem Boga? U svima je njima sadržana poneka misao, u kojoj izvire sumnja o tome, da li ljudski život ima smisla, da li je vriedno živjeti. Ako to nije, ako nema smisla, — nema ni Boga. Ako je Bog tu, ako je to sigurno, život

mora imati smisla. Stavljen sam dakle pred alternativu: ili ću dokazati, da život nema smisla, ili ću dokazati, da Bog postoji. Ovo drugo sam već dokazao. Ako je tako, stekao sam odlučno uporište s obzirom na sve sumnje, prigovore, potežkoće: ako i ne znam na njih jasno odgovoriti, svakako je to jasno i sigurno, da ne smijem poricati smislenost života. Zar sam ja uobće dokazao, da život nema smisla? Dokazao toga nisam, samo sam naišao na zapreke, koje ću možda i prevladati na predpostavci, da Bog postoji. Što iz te predpostavke sliedi s podpunom sigurnošću? Očevidno to, da Bog nije čovjeka stvorio bez ikoje svrhe. Da je to učinio, bilo bi to nerazumno. Svrhu mora imati naš život, i tu je svrhu Bog odredio. Koja je to svrha? Kad ju je odredio, Bog je morao svima ljudima omogućiti, da određenu svrhu upoznaju. Kako upoznaju? Onom sposobnošću, kojom su svi ljudi obdareni, a to je sposobnost ocjenjivanja, prosuđivanja, uviđanja, misaonog ili razumnog odgovora na pitanje: u kojoj svrsi, u kojem polučenju dobra mogao je Bog odrediti smisao života? Zar svaki čovjek postavlja sebi to pitanje? Ne, barem ne tako, da bi dokazivanjem, filozofski, tražio odgovor. Kako dakle svaki čovjek znade za istiniti odgovor? Bog mu je to znanje morao dati i bez dokazivanja. To je pak moguće samo na taj način, da se u sviesti spontano, kao automatski javi spoznaja, da stanoviti voljni čin ne odgovara određenoj svrsi, t. j. da njime čovjek ne bi postigao svoju životnu svrhu. I to je dakle sigurno, da je Bog takvo ustrojstvo morao dati razumnoj naravi, ako joj je postavio određenu svrhu, koja je ostvariva voljnim činima. Da to nije pusta teorija, samo spekulacija, dokazuje nam izkustvena činjenica: savjest. Ona je praktični sud, kojim čovjek znade, kad god je neki čin bezuvjetno zao i zabranjen. Jer Bog je, odredivši svojom voljom svrhu, morao svojom voljom izraziti i to, kojim se činima može odnosno ne može oživotvoriti ta svrha. A to se dade izraziti jedino voljnom obvezom u obliku dužnosti odnosno zabrane. Bezuvjetnost svrhe iziskuje i bezuvjetnu obvezu. Po njoj svi ljudi znadu za svoju svrhu, koja životu daje određeni smisao. O bezuvjetno obvezatnim (moralnim) činima za-

visi naš smisao života: on se dobrim činima mora postići, a zlima ne može. Ako je tako, kao što sigurno jest, onda smisao mora biti ostvariv ili prije ili nakon smrti. To je također sigurno, — a više nam ni ne treba, da se uzmognemo snalaziti u navedenim potežkoćama. Ne trebam znati, kakav je »drugi« život, svakako znadem toliko, da on rezultira iz moje moralne volje. To je osnovano u našoj razumnoj naravi, prema kojoj je Bog odredio svrhu, a prema njoj su i voljni čini diferencirani u dobre i zle, svrsi primjerene i suprotne. Stvorivši razumnu narav u čovjeku, Bog hoće njegovo dobro, a do čovjeka je, da li on to dobro prihvaća. Po ovom se »vječnom zakonu« odvija čovjekova sudbina, pitanje o smislu života. Sve mi drugo može ostati nejasno i nepoznato, a kad ovo znadem, dosta mi je, da ne ostanem dalje u sumnjama.

O tome nalazim podatke u svojim bilježkama iz prve bogoslovije, kad sam učio teodiceju. Napried spomenuta misao o nadnaravnoj svrsi života u vezi je s problemom kršćanstva, o čemu su mi ostale marginalije u priručniku apologetike.

KAKO ČOVJEK ZNADE ZA SVOJU SVRHU?

Zamislimo sebi čovjeka, do koga nije doprlo kršćanstvo, odnosno koji je odgojen u kršćanstvu izvan katoličke crkve; zar on ne može biti religiozan? On poštuje Boga na stanoviti način, iako ne po uputama katoličke crkve. Pripadnici neke vjeroizpoviesti mogu biti čak fanatici u tom, da drže svoju vjeru jedino istinitom. Tko će reći, da takav čovjek nije pred Bogom vriedan (bez obzira na negativnu pojavu fanatizma)? Uostalom, isto vriedi za različnost moralnih nazora; svi ljudi ne prosuđuju jednako moralno dobre i zle čine. Nije dakle u pitanju objektivna istinitost religijskih i moralnih spoznaja, kad u obzir uzimamo subjektivnu stranu čovjeka, njegovu spremnost, da živi prema svojoj spoznaji istine. Njegova spoznaja i ne mora biti istinita,

ali on je takovom smatra i voljan je činiti dobro, pa je voljan i promieniti svoju spoznaju, kad bi uvidio, da nije objektivno istinita. Moralni habituš takva čovjeka nije lošiji od onoga, kome je istina poznata. Može imati i donekle krivi pojam o Bogu, ali za moralnost je mjerodavna volja, a religiozne dužnosti idu u područje moralnog života. Znači li to, da je indiferentno, koju god čovjek zastupao religiju? To bi samo onda bilo, kad bi svaka spoznaja o Bogu bila jednako istinita. No, kao što nije sve istinito, što se može tvrditi o bilo kojoj stvari, tako nije ni svaka tvrdnja o Bogu istinita, i stoga se ni svako poštivanje Boga ne osniva na istini. Ipak se volja poštivati Boga može smatrati religioznom, ako nije shvaćanje Boga sasvim izkrivljeno. Takva je volja zajednički element u svima religijama, i utoliko možemo reći, da je svaka relgija »prava«, moralno valjana. Ali to ne znači, da je svaka prava ili istinita. Svaka religiozna volja mora uključiti pripravnost potražiti istinitu religiju i nju usvojiti. Nije čovjek mjerilo istine, pa ni religijske, nego je mjerodavan Bog po svojim vlastitostima, t. j. onako treba Boga poštivati, kako to iziskuju njegova svojstva (svetost, pravednost, dobrota..), napose njegova neograničena uzvišenost iznad svih stvorova i prema tome naš odnošaj podčinjenosti spram Boga. Do takve religije mogu ljudi doći po svojoj razumnoj naravi, i utoliko bi to bila »naravna« religija. Je li ona dovoljna? To bi ona bila, ako nije Bog odredio poseban način bogoštovlja, za koje ne dostaje sam razum. U tom slučaju ne bi temeljem religije bila samo ona »objava« Boga, koja je pristupna promatranju svieta i života, dakle (razumnom) razmišljanju o Bogu. Bog bi se morao »objaviti« na poseban način, nadnaravno, bilo neposredno, ili po nekom čovjeku. Svakako bi za to morao postojati poseban razlog, koji se ne razilazi od razloga, po kome je čovjek obvezan i na naravnu religiju. Religija je, vidjeli smo, osnovica moralnog života, a razlog je moralnosti u svrhovitom određenju čovjeka. Ako je dakle Bog namienio čovjeku nadnaravnu svrhu, t. j. takovu, za koju čovjek nije kadar znati po svome razumu, niti je sam od sebe kadar polučivati takvu svrhu, onda je to Bog morao i na pose-

ban način objaviti. Takva bi objava bila nadnaravna. Svakako se za činjenicu nadnaravne objave iziskuju neka dokazala: ne mogu ljudi vjerovati nekom čovjeku, da je poslanik Božji, da im objavljuje Božje istine, ako on to ne bi mogao potvrditi dokazima, na kojima se može steći sigurnost o Božjem poslanstvu, a po tom i dužnost vjerovati poslaničkoj objavi. Tako se poviestno pojavio Isus Krist, i suvislo s njegovom pojavom nastalo je kršćanstvo, kolektivno uvjerenje o njegovu božanskom poslanju, zapravo vjera u njega kao u Boga. Može li se to poviestno utvrditi? Na to pitanje odgovara apologetika. Nije svakom čovjeku pristupna apologetika, kao što mu nije pristupna ni teodiceja, filozofijsko dokazivanje o Bogu. Svojim razumom (i bez dokazivanja) upoznaje on Boga, a Krista može upoznati po naučavanju onih ljudi, kojima je Krist predao učiteljsku vlast. Drugačije nije ni moglo biti, ako je Krist htio svima ljudima omogućiti pristup k sebi.

PRVA MISAO O LJUBAVI BOŽJOJ ZA NAŠU NADNARAVNU SVRHU

Nastaju potežkoće. Zar je Bog mogao najvažnije, sudbinsko pitanje života, spoznaju o nadnaravnoj svrsi, o vječnoj sreći čovjeka, uvjetovati poviestnim upoznavanjem Krista, što već samo po sebi uključuje mnoge potežkoće na putu kritičkog izučavanja o dokazima Kristova božanstva? Što je s ljudima prije Krista i s onima, koji su izvan dohvata crkvenog učiteljstva? Što je s onima, koji su najspremniji prihvatiti vjeru, a nalaze nepremostive zapreke na putu kritičkog izučavanja o Kristu i kršćanstvu? Zar će biti lišeni sretne vječnosti svi oni, koji ne mogu iz svojih sumnja izaći na put sigurnosti, da je Krist uistinu Bog?

Glavno je dvoje: prvo, da je Bog voljan primiti čovjeku u zaslugu ono i onoliko, koliko je u svojim kondicijama sposoban učiniti; drugo, da je istina o Kristu toliko zajamčena kao i druge poviestne istine, tako da kritični iztraživalac može o tome steći poviestnu sigurnost. Prvo je još važnije od drugoga; jer malo ima ljudi, koji se mogu posvetiti poviestno-kritičnom izučavanju. Ako i predpostavimo, da neki od tih ne mogu doći do pozitivnog rezultata, nego ostaju u skepsi, ali pri tom ne izključuju mogućnost sigurne spoznaje, da je Krist uistinu Bog (jer uviđaju, da se njihova skepsa o tom ne osniva na očevidnim razlozima, koji bi skepsu pretvorili u dokazanu negaciju Kristova božanstva), — onda i takvi ljudi imaju uporište u spoznaji, da bi na Bogu bila krivnja, kad Krist uistinu ne bi bio Bog, a ipak se ne može očevidno dokazati, da nije. Budući da takve krivnje na Bogu ne može biti, dobivaju time na sigurnosti oni dokazi, koji poviestno utvrđuju Kristovo božanstvo. Poviestne potežkoće izčezavaju i onda, kad imamo pred očima ideju nadnaravne religije u tom smislu, da ona čovjeka veže s Bogom obzirom na nadnaravnu svrhu, t. j. da je ona put k oživotvorbi te svrhe, koja izrazuje ljubav Božju prema čovjeku ili odluku Božju, da ljudima dade (ne po potrebi njihove naravi, nego dobrostivo ili po »milosti«) mogućnost pobožanstvenjenja i u njemu nadnaravne sreće. Ta se misao uzpinje vrhuncu našeg shvaćanja o Bogu, izrazuje najuzvišeniji način Božje prisutnosti u čovjeku, pretvara čovjeka u Bogu »slično« stvorenje, u »diete« Božje, — a taj postulat religijske sviesti opravdava konvenientnost nadnaravne religije i prema tome prikazuje Krista u svietlu poželjnog objavitelja, ne samo subjektivno poželjnog, za pojedinog čovjeka i po njegovu duševnom razpoloženju, nego objektivno, gledom na ljubav Božju prema čovjeku, koji je po ograničenju razuma udaljen od Boga. Toj ljubavi možemo prepustiti sudbinu svih, koji bilo kako ljube Boga.

Kad to čitam u svojim bilježkama iz bogoslovije, razbirem, kako su u težkim danima mojih sumnja nadolazili svietli vidici kao odah, da bih lakše podnesao trnovite uzpone novih sumnja i da u njima ne klonem probijajući se do Istine.

OD ŠKOLE DO HABILITACIJE

Ne namjeravam prikazivati sve detalje svoga života, osim koliko bi moglo biti koristno s nekih općih gledišta, napose koliko se odrazuju utjecaji na razvoj filozofiranja. Tako bi, primjerice, bilo koristno analizirati duh tadašnje škole u pogledu naobrazbe i odgoja, i to od pučke preko srednje škole do sveučilišta. Ukratko, škola je bila bez unutarnje suvislosti s razvojem dječačkog i mladenačkog života. Bila je više mučilište nego učilište i odgajalište, a to vriedi dobrim dielom i za sjemeništni život. Psiha je bila oblikovana nekom dogmatskom tehnikom, u razdaljini između odgajanika i nastavnika-odgajatelja, u razdaljini s obučnim gradivom, sa životnim potrebama i sa psihologijskim zakonima na dotičnom stupnju razvoja. Kao da je mladenačka psiha samo sprava za reproduktivno pametovanje, a i u tu svrhu nije bilo valjane metode. Sve se odvijalo mehanički, automatski, kvantitativnim primanjem školskih knjiga. Bar petdeset posto suvišnoga gradiva obterećivalo je duh, dok su bitni elementi životne izobrazbe i uzgajanja nedostajali. Dosta je samo da spomenem pomanjkanje pouke o seksualnim pitanjima, kao da ona u doba srednje škole i ne postoje. Nije bilo smislene pobude za samostalan rad, ni razumievanja za potežkoće u procesu obće izobrazbe, napose glede izgradnje nazora o životu i svietu. U tom je pravcu vjeronaučna pouka zatajila, ne vodeći računa o previranju mlade duše, koja se pod izvanškolskim utjecajima odvraća od morala i religije, i koja se ne može zadovoljiti teoretiziranjem na osnovu same stege. Sustavna nadgradnja u bogosloviji ostala je torzo, gdje su manjkali filozofijski temelji. Sjemeništni odgoj, iako asketski upravljan, nije bio u rukama konvertitski izkusnih pedagoga, koji bi znali za sva duševna tumaranja. Uvjeren sam, da je milost Božja nadoknadila sve ono, što se traži za primanje svećeničkog reda. Ja sam htio od toga odustati i zato sam (ne pitavši nikoga) otišao u Beč. Razočaran na tamošnjem filozofskom fakultetu predavanjima Jodla i Jerusalema, vratio sam se u bogosloviju i nakon toga pošao u Rim na filozofijske studije (v. »Filozofija i religija« I, 50 sl., 244, 277). Požudno sam stao izučavati skolastičku filozofiju; njoj imam zahvaliti temeljitost metode i kritičku verziranost.

Omalovažavati skolastiku mogu samo nekritički i neupućeni ljudi. Zbog svoga nepoznavanja skolastike višeput se preda mnom žalio umni i filozofski duboki Franjo Marković (s kojim sam se posjećivao kao prefekt u plemićkom konviktu, g. 1912., i kasnije kao profesor u sjemeništu). Jednom je zgodom prigovorio dogmatičnosti skolastičke noetike, koja na prvo mjesto stavlja objektivističku definiciju istine. »Ako se na početku filozofiranja postavimo na stajalište, da je istina sklad između razuma i stvarnosti, ne postupamo kritički i zaobišli smo gotovo svu poviest filozofije.« Dao sam mu za lektiru Mercierovu Kriteriologiju i objašnjavao, kako je upravo to pitanje sada u skolastici aktualno i kako se traži metodički dodir sa skepticizmom. Mercierova ga teza proti metodi »pretjeranog dogmatizma« (Tongiorgi, Palmieri) još više ponukala na odpor, ali sam mu već onda ukratko objasnio svoju kritiku Merciera i doveo ga do priznanja, da je šteta, što se kod nas premalo pozna skolastička literatura, koja taj osnovni problem filozofije rješava samostalno i zanimljivo. Drugom je zgodom prigovorio, što se prema aristotelovskoj nauci postanak pojmova osniva na fantaziji; a zapravo se radilo o izrazu »phantasmata«, što znači osjetilno reproduktivnu (predočbenu) sadržinu.

U to sam se vrieme intenzivno bavio uporednim izučavanjem Aristotela (s novoskolastičkom literaturom) i Kanta, s namjerom, da kritički obuhvatim svu filozofijsku problematiku u profilu ove klasične poviestne suprotnosti. U Zagrebu nije bilo literature, ali se na sreću mogla posuđivati iz njemačkih knjižnica. Kad sam Markoviću dao prve svoje sastavke, i on ih pročitao, htio je predati ih Akademiji na tisak, ali na to nisam pristao, jer posao nije bio dovršen. On je pritom izjavio: »Za hrvatsku bi filozofijsku književnost bilo od goleme vriednosti, kad bi se objelodanili makar samo ovi citirani prievodi iz Kanta, jer mi nikoga nemamo, tko bi se time bavio, i sasvim je prazno mjesto, gdje bi imala nastati hrvatska filozofijska literatura.«

Još ću (u spomen toga našeg velikog umnika) spomenuti i to, kako je bio savjestan u znanstvenom radu. Našao je u mojem tekstu citate iz Tiedemannova »Theäteta« (1794.) i Reinholdovih »Briefe über Kantische Philosophie« (1790.) i upozorio me, da ne smijem citirati, što nisam čitao, a te su knjige nepristupačne, jer su izašle brzo nakon Kantove Kritike. Međutim, ja sam mu ih odmah pružio (antikvarno sam ih dobio nakon dvogodišnjeg traganja po njemačkim knjižarama).

Prve moje studije o Kantu i skolastici objelodanjene su bile u »Bogoslovskoj Smotri«, a kasnije su ušle u 2. svezak »Kant i neoskolastika«. To se izučavanje kretalo uglavnom na području noetike, i tako sam uporedo stao izrađivati kasniju svoju habilitacijsku radnju »Obća noetika« (1918.). Rukopis sam dao biskupu Mahniću, koji me nakon mojih razprava u »Bogoslovskoj Smotri« kao nepoznatoga posjetio i zamolio, da mu predam rukopis. (O tome je susretu pisao Grgec u »Katoličkom Listu« od 9. IV. 1936.)

O suradnji u našoj kulturnoj sredini nije moglo biti ni govora. Da nije bilo Akademije, veći dio mojih radova ne bi mogao biti objelodanjen. Razumljivo je, da malen i politički podjarmljivan narod nema prvorazrednih uvjeta za kultiviranje znanosti u narodnom jeziku, ali u našim naučnim i književničkim ustanovama nije bilo iniciative i smišljenog razumievanja ni za to, da bi se omogućilo znanstveno kvalificiranje budućih radnika ili da bi se po osnovi spremalo izdavanje stručnih djela barem na onim znanstvenim područjima, gdje su temelji obćeg kulturnog izgrađivanja, a to je u prvom redu filozofija, pa sociologija, biologija i t. d. Iz nacionalnih razloga bilo je kadkad potrebno upozoravati na naše kulturno stvaralačtvo, ali su poluslužbeni i samozvani promičbenjaci jednostavno prelazili i preko onoga, što već imamo. U kulturnoj se legitimaciji naroda uglavnom izticala beletristika. Naš jezik nije mogao pred inozemstvom služiti sredstvom upoznavanja, a prevođenje inojezičnih djela nalazilo je više odziva nego samoniklo stvaranje.

Prigodom moje habilitacije na filozofskom fakultetu nastala je u krugovima »liberalaca« (osobito oko

»Jugoslavenske Njive«) panika, da bi mogao tamo osvanuti jedan skolastik, koji »u filozofiji nema slobode mišljenja, nego je vezan crkvenim autoritetom i disciplinom«. Jedan je slobodnozidarski novinar proglasio sav moj filozofski rad apologetski tendencioznim. Jedan »službeni« recenzent nije u knjizi »Temelji filozofije« našao ništa drugo osim razprave oko nekih metodičkih pitanja. Povoljan prikaz knjige jedno je slobodnozidarsko novinarsko uredničtvo zabacilo. I naše knjige habent sua fata.

II. DIO

JE LI FILOZOFIJA ZNANOST?

Netko je tvrdio, da je to pitanje »rieči«, jer odgovor ovisi o tome, što nam znači rieč »znanost«. Filozofija jest znanost, odnosno nije — prema značenju izraza (pojma) »znanost«. Zato ovo pitanje i nije važno, nema stvarnog značaja.

Ali tome nije tako.

Po Aristotelu je »znanost« obrazloženo (dokazivano) znanje; ono polazi od razloga, od počela (principa) ili uzroka k posljedcima. Filozofija hoće znati nešto o prvim počelima svega bitka, o posljednjim uzrocima izkustvene datosti. Ona je dakle znanstveno spoznavanje najdubljih, osnovnih uzroka. Nije li, prema tome, znanstvenost filozofije doista ovisna o tome, kako ćemo odrediti pojam znanosti? Po navedenom je stajalištu uistinu tako. Ex definitione je filozofija znanost.

No »znanost« se može i drugčije definirati. Pozitivisti kažu, da je ona ograničena na »pozitivno« znanje u izkustvenim (empiričkim) znanostima. Filozofija, prema tome, ne bi bila znanost — ukoliko se predpostavlja, da ona prelazi (transcendira) empiriju.

Časom jest znanost, časom nije — prema poimanju znanosti i filozofije. Uvodna je tvrdnja, čini se, ipak osnovana: radi se o »rieči«, i zato se postavljeno pitanje može ukloniti s dnevnog reda. A mi rekosmo, da nije tako. Zašto?

Ne radi se o tome, koju je definiciju de facto netko postavio o znanosti, nego kako ju smijemo i moramo,

odnosno kako ju ne smijemo definirati. Zašto je to važno za pojam filozofije? Jer se radi o tome, da li ćemo filozofijskom znanju priznati one značajke, koje moramo priznati znanstvenom znanju (odnosno koje ne smijemo oduzeti znanstvenom znanju), t. j. radi se o tome, da ustanovimo nesumnjiva obilježja (karakteristike) znanosti, i zatim da izvidimo, da li filozofiju treba odvojiti od znanosti ili se to ne smije, tako da na temelju toga odredimo sam pojam filozofije.

Ogledajmo oba navedena stajališta o znanosti!

Prvo (aristotelovsko) se osniva na predpostavci, da smo sposobni imati abstraktne pojmove (na pr. o uzroku) i općenito-nuždne sudove (na pr. načelo uzročnosti) o predmetima, koji nam nisu izkustveno ili opažajno dani. Na toj je predpostavci omogućeno dati filozofiji zasebni predmet: bitak uobće, s obzirom na prve uzroke. Osim toga, filozofija iztražuje svoj predmet istim spoznajnim organom ili instrumentom, kojim se služe i druge znanosti, naime logičkim (racionalnim) spoznavanjem. — Drugo navedeno stajalište (pozitivističko, moderno) predpostavlja: 1. da nema abstraktnih pojmova ni općenito-nuždnih sudova, i 2. da su predmet spoznaje samo »pozitivna« data, izkustvene pojave. Prvo od toga zastupa senzualizam, drugo fenomenalizam. Filozofija po ovom aspektu nema samosvojnog predmeta i zato ju shvaćaju (Comte, Spencer, Paulsen i t. d.) kao sintezu pozitivnih znanosti. Neki joj i priznavaju zasebni predmet, namjenjuju filozofiji »nazor o svietu«, ali joj oduzimaju racionalni karakter spoznavanja: prekoizkustveno (metempiričko, metafizičko) je logički nespoznatljivo, nepristupno je razumskom shvaćanju. To je stav agnosticizma. Pitanje opravdanosti prvog odnosno drugog, aristotelskog ili modernog stajališta (predpostavke) ima odlučiti o pojmu znanosti i filozofije.

Senzualizam možemo smatrati neosnovanim; to je stajalište danas prevladano i sa gledišta pozitivnih znanosti. Jer 1. i u njima imade abstraktnih pojmova i općenito-nuždnih sudova, 2. po senzualizmu bi nemoguća bila (i »pozitivna«) psihologija. Ta je dakle predpostavka odpala. Nadalje, ni fenomenalizam nije više danas strogo ili izključivo zastupan, jer i pozitivne znanosti iztražuju nepojavne odnošaje među pojavama. A noetika, osim toga, utvrđuje neosnovanost fenomenalizma odnosno agnosticizma. Noetika je suprotno Humeovu senzualizmu i Kantovu fenomenalizmu utvrdila racionalni realizam. Tako je u prvom redu noetika postala područjem filozofije. A predpostavimo li (kao njezin rezultat) opravdanim navedeni realizam, filozofija je time osvojila mogućnost metafizičkog spoznavanja, t. j. takvoga, kojim smo sposobni izricati istinite (općenito-nuždne) sudove o nepojavnim uzrocima, pa i o prvom uzroku svega bitka.

Pozitivističko je dakle stajalište neodrživo: nije opravdano ograničavati znanost na pozitivne (izkustvene, pojavne) predmete i tako filozofiji oduzimati znanstvenost i njezin racionalno spoznatljivi zasebni predmet. U drugu ruku, bilo bi loše proširivati obseg filozofije tako, da bi obuhvatala sve znanosti; a pojam bi znanosti bio preuzak ili previše ograničavan, kad bi njezinim predmetom bilo samo ono, što je nepojavno. Znanstveno spoznavati znači obrazlagati odgovore na pitanja o stanovitim stvarnostima. Filozofija pak obrazloženo odgovara na pitanja o univerzalnim stvarnostima (relacijama) svega što god jest.

U taj okvir ide obća metafizika o bitku uobće (ontologija), koja je »prva filozofija« (po Aristotelu), koliko prva načela o bitku služe drugim znanostima. Posebna metafizika danas više nije »prva« ili od ontologije neodieljena, kako je bilo po Aristotelovoj razdiobi. Osim jedne i druge metafizike, u obseg filozofije idu i druga područja. Tako filozofija (logikom i ontologijom) prethodi pozitivnim znanostima, a na njima se osniva, kad iz pojavnosti polazi k svojim metafizičkim predmetima: sviet, duša, Bog.

Zašto je dakle bilo potrebno znati, da li filozofiji pripada karakter znanosti?

Zato, da budemo načistu, da li je njezin spoznajni organ istovjetan sa znanstvenim, t. j. da li je filozofija (i u metafizičkom području) sposobna postići logički opravdane spoznaje. Kao i zato, da uočimo njezin odnos

prema drugim znanostima. Filozofija je znanost, koja u vezi s drugim znanostima određuje svoje predmete i na pitanja o njima traži logičkim sredstvima osigurane odgovore.

Koliko se filozofija oslanja na druge znanosti, a ove podielimo u znanosti o prirodi i znanosti o duhu, dobiva se i podjela filozofije: o prirodi i o duhu. Time se filozofija ne suprotstavlja znanostima kao neznanstveno područje. Pojam »znanosti duha« ne smijemo ograničavati na znanost o »nutarnjem izkustvu«, jer je to predmet psihologije, pa bi u tom slučaju s psihologijom bila istovjetna znanost o duhu ili filozofija. Ovako krivo shvaćaju filozofiju psihologisti.

Ukratko prikazana ova orientacija o pojmu filozofije uglavnom je danas skolastičkim filozofima zajednička, a potrebno je bilo upoznati je u vezi s produbljivanjem filozofijske problematike.

UVOD U FILOZOFIJU I NAČELO UZROČNOSTI

»Kako može filozofija zahtievati, da se uzme ozbiljno, ako ona sama počinje sa sumnjom o svojoj vlastitoj obstojnosti, ako ona stvarno živi samo utoliko, ukoliko se bori sama protiv sebe, ukoliko uništava samu sebe?« Tako pita Ortega y Gasset.

Reklo se, da je to duhovito; ali zar se izmišljotina, u kojoj se za neupućenoga krije zabuna, dok ona za upućenoga predstavlja krivotvorinu, zaista može smatrati duhovitom? Da li uobće postojim? — to bi imalo biti prvo pitanje, koje filozofija postavlja o samoj sebi. Da li ju to pitanje čini neozbiljnom ili — ozbiljnom? Prvim svojim nastupom, filozof proglasuje »neozbiljnim« onog skeptika, koji o svemu sumnja, koji tvrdi, da se ne može ništa tvrditi, i zato tvrdi, da ne postoji filozofija ni bilo koja znanost. Filozofija dakle spasava obstojnost svih znanosti baš time, što pokazuje, da se ne može o svemu sumnjati. Svaka opet znanost opravdava svoju obstojnost napose, kad određuje predmet svog

iztraživanja, pa to čini i filozofija. Može li ona sumnjati o svojoj poviestnoj obstojnosti? Očito je, da se može sumnjati o tome, da li je filozofiranje sposobno za istinite odgovore na pitanja, koja su filozofiji vlastita, i koja joj time daju prvo pravo na obstanak. U takvoj se sumnji rađa problem istinite spoznaje uobće, a bez ikojeg pozitivnog rješenja toga problema ostale bi sve znanosti u svom obstanku nezaštićene. Kad filozofija dopušta sumnju o istinitoj spoznaji na vlastitom području, to je dokaz njezine kritičnosti, nedogmatičnosti. Zar se time »bori protiv sebe« i »uništava samu sebe«? Kad bi mogućnost različitih odgovora sama po sebi značila samouništavanje, već bi se odavna uništile sve znanosti.

Te su opazke koristne da uvidimo, kako je početniku u filozofiji potrebna prva orientacija o predmetu filozofije, s kojim je povezana njezina problematika. O tome radi moja razprava »Sistematsko-didaktički uvod u filozofiju« (u »Opća noetika«, 2. izd. 1926. str. 506—542). Zar će se »uvesti« u filozofiranje, tko ne bi upućen bio o tome, šta znači »filozofirati«, ili na kojem se predmetnom području kreću filozofijska pitanja! Tko bi samo toliko znao, da o pojmu filozofije postoje razna mišljenja, i da postoje neke posebne grane, i neki poviestni pravci, taj bi upoznao filozofiju samo s površine, dakle površno, i ne bi nikako »uveden« bio u nutarnji život filozofije. Zato sam u navedenoj razpravi pokazao, kako se polazi iz same filozofije, ukoliko je znanje, k razgraničenju njezina predmeta. Početnik će biti metodički uveden u samostalno snalaženje na tlu filozofije, kad uvidi, kako znanje postaje predmetom filozofijskog znanja, i kad time razabere granice među psihologijom i logikom, pa mu se dalje otvori vidik na čitav predmet filozofije. Tko na njemu nije zapazio i metafizičku stranu, t. j. tko još ne zna gdje i kako izviru metafizička pitanja i tko ne zna, od čega zavisi mogućnost njihova rješavanja, dakle tko nije uvidio, od čega zavisi sudbina metafizičke filozofije, ili kojim se spoznajnim putem ulazi u metafiziku, taj nije i ne može biti s razumievanjem uveden u filozofiju; bez uvida u predmet filozofiranja, nema valjanog uvoda.

Tu smo temu ovdje dotakli ne toliko zbog pitanja same metodike jednog Uvoda u filozofiju, nego zato, što je s tim u vezi pitanje poučavanja iz filozofije, pravilnog vodstva u filozofiji; jer od toga mnogo zavisi uspješan razvoj kod pojedinca, pa je za slabo snalaženje u filozofiji i za mnoga razilaženja možda najviše odgovorna sama filozofija, zapravo filozofi, koliko ne vode dovoljno računa o početnom i postepenom uvođenju u osnove filozofiranja. (Külpeov Uvod, kakogod je svestrano i kritički informativan, postavljen je na previsoku razinu za početnika, i što je glavno, ne daje dosta jasan uvid u organičku povezanost ukupne problematike. Zato se moj Uvod metodički za njim ne povodi, nego postavlja svu problematiku na jedno središnje pitanje, naime na pitanje opravdavanja metafizike, dakle na noetiku, kako bi se odatle objasnio sam predmet filozofije, kao i osnovna prekretnica u problematici i u njezinu poviestnom razvoju. Danas bi, dakako, i u tom pogledu trebalo usavršiti Uvod od g. 1922.)

Filozofija, da bude nazor o svietu ili da nam pruži odgovore na pitanja o svietu i životu, mora nas najprije uputiti, šta se može odgovoriti ili do kojih granica ide naša sposobnost spoznavanja. Bez toga ne znamo, nije li filozofiranje jalov posao. S navedenog izhodišta postizavamo dvoje: upoznajemo noetičku problematiku, nesumnjivi predmet filozofije, i na tom području ujedno razbiramo, od čega zavisi mogućnost metafizičkih odgovora na pitanja o svietu i životu. Tako može učenik samostalno prosuđivati, da li je na sigurnom putu, kad traži odgovore na pitanja: odkuda je sviet i naš život, šta je čovjek, koji mu je životni smisao i t. d. Ili: ima li Boga, da li je naša duša bezsmrtna, koju svrhu imade moralna obveza i t. d. Pritom je osobito važno objašnjavanje pojmova, postavljanje pitanja i mogućnosti raznih odgovora. Uzmimo glavno pitanje: kako možemo postići istinite spoznaje o nepojavnim (metafizičkim) predmetima, o Bogu, o duši . . .? Da je Bog uzrok svieta, to dokazujemo na temelju toga, što je sve u svietu promjenljivo, postoji nenuždno — i kao takovo, mora imati svoj uzrok, koji postoji sam po sebi, nuždno. A kako znademo, da postoji neki uzrok, koji je nepojavan,

nepristupan izkustvu? Nije li naša tvrdnja, da sve što nastaje, svaka promjena, mora imati uzrok (a ta je tvrdnja »načelo uzročnosti«), ograničena samo na pojavne predmete tako, da je nepojavni sviet uzročno nespoznatljiv? To nam načelo služi sredstvom dokazivanja, pomagalom za spoznaju o Bogu (i od duši), pa stoga treba izvidjeti, da li se njime smijemo služiti, t. j. da li ono doista vriedi i za nepojavne uzroke. Kako je to pitanje jedno od najtežih u filozofiji, ukratko ćemo objasniti glavne momente u njegovu riešavanju (izp. Kant i neoskolastika sv. II., Nauka o spoznaji, str. 55—61 i drugdje).

Empirist (Hume) kaže: mi opažamo dvie pojave u vremenskom sliedu (post hoc), to se opažanje ponavlja, obje se pojave udruženo vraćaju — i na taj način psihički nuždno (mehanički) nastaje u nama shvaćanje uzročnosti ili kauzalnosti, t. j. shvaćanje toga vremenski pravilnog odnošaja (»zatim, poslije toga«), kao da je uzročan (»zbog toga, propter hoc«). Subjektivno smo prisiljeni, moramo tako shvaćati. To je moranje psihološko, genetičko: odnošaj uzročnosti je nuždan plod ponovljeno udruženog vremenskog opažanja. — Nije tako, odgovaraju drugi filozofi (skolastici): mi taj specifični odnošaj »zbog toga« (= uzročnost) opažamo u oba nosioca odnošaja, utoliko opažamo ili izkušavamo, što nam je svjestita naša djelatnost, t. j. mi znademo, da je neki sviestni događaj ovisan o jastvenom djelovanju; — i taj odnošaj ovisnosti (koji nije vremenski odnošaj) zovemo uzročnost. Odnošaj uzročnosti nije nastao iz vremenskog odnošaja, mi ga opažajno pronalazimo u činjenici vlastite djelatnosti, t. j. u djelatnom ja i u onome, što djelovanjem nastane (= u oba nosioca odnošaja). To će reći, uzročnost postoji u objektivnoj sviesti, u samim opažajno-sviestnim sadržajima, a nije (kako Hume kaže) nastala iz subjektivnog procesa, na osnovu vremenskog odnošaja, koji bi nas silio, da tako moramo shvaćati. Nije subjektivna nuždnost izvor toga pojma, nego je on dobiven iz opažanih činjenica, iz objektivne stvarnosti.

Kad pobijamo psihološko (empirističko) »moranje« ili nuždnost, ne smijemo u sam odnošaj uzročnosti, u

sam objektivni pojam staviti moment moranja, kao da je u samom pojmu uzročnosti sadržan taj moment moranja (nuždnosti), t. j. kao da uzročnost znači nuždnu svezu dviju pojava. Naprotiv, mi opažajno konstatiramo samo eksistencialnu ovisnost jedne pojave o drugoj, a ne opažamo, da je »morala nastati«, niti da »mora imati uzrok«. To bi pogrješno bilo ne samo zato, što je time izpremiešano psihološko i logičko (objektivno) »moranje« — t. j. »moranje« gledom na poimanje i gledom na odnošajnu nuždnost u objektu pojma — nego i zato, što se pitanje objektivnog moranja postavlja kod načela (a ne pojma) uzročnosti. Da li samo činjenično jest tako (kao što opažamo), da ono, što nastaje ili što se mienja, stoji u odnošaju ovisnosti o uzroku, ili je beziznimno tako, u svakom slučaju (općenito), ne samo koliko je opažajno ili izkustveno poznato? Da li samo toliko znademo, da ono, što nastaje, de facto jest prouzročeno, ili još znademo, da to mora biti kod svakog nastajanja, t. j. da nastajanje kao takovo nuždno iziskuje uzročnu svezu? Ako znademo, to onda izričemo načelom uzročnosti. Kako znademo? Kako možemo »preko« empirije još tvrditi i to, da u njoj postoji nuždnost? Time je postavljen problem opravdanja kauzalnog principa.

Pojam nastajanja (promjene) jest objektivan, izriče zbiljsko (realno) događanje, pa se čini, da zato i uzročnost spada u isti stvarni ili objektivni red. Ali treba razlikovati: Ako se uzročnost osniva u realnom nastajanju — dopuštam (concedo); ako je apriorna, poričem (nego). To jest, nije objektivna vriednost uzročnosti utvrđena već samim time, što je pojam nastajanja objektivan (realan), nego treba opravdati ovisnost uzročnog načela o nastajanju, njegovu osnovanost u nastajanju (o kome, dakako, imademo objektivni pojam, ili točnije, koje realno postoji). I Kant priznaje »objektivnu« vriednost kauzalnog principa, ali ta je objektivnost osnovana na apriornom pojmu kauzalnosti, i znači (ta objektivnost) pojmovnu nuždnost i općenitost unutar empirije, za vremenske pojave. Mi pak uzimamo pojam o realnom nastajanju i još osim toga nalazimo u njemu fundiranu kauzalnost — i utoliko je ona objektivna, t. j. u nastajanju kao takovom osnovana. Tu je

opet gornji problem: Kako »nalazimo« uzročnost fundiranu u nastajanju? Analitički ili sintetički? U kojem smislu »analitički«?

Opravdavanje načela oslanja se na disjunkciju: Ili nešto postoji« »po sebi« ili »po drugom«. Ako je sigurno, da nešto ne postoji po sebi, jasno je, da to postoji po drugom, — ali samo je onda jasno, ako izključimo mogućnost, da bi nešto postojalo bez toga »po nečem«, dakle uobće »po« (sebi odnosno drugom), nego naprosto da postoji. Možemo li tu mogućnost zamisliti? Može li osim »po sebi« i »po drugom« postojati i treća mogućnost: ni po čemu? To je nemoguće, pa ako uvidimo, da je taj slučaj uistinu nemoguć, nego da uviek mora biti »po nečemu« (t. j. da mora imati razlog), onda možemo na postavljenoj disjunkciji opravdavati uzročno načelo. (Tako kaže i De Vries u »Denken und Sein« str. 115.). Naprosto tvrditi, da se nikako ne može shvatiti neki pozitivni smisao toga »trećega«, nije dostatno za opravdavanje navedene disjunkcije. Kod nenuždnog bića, dok postoji, izključeno je ne-postojanje, pa treba pokazati, da nije izključeno time, što nenuždno biće postoji, nego da je izključeno po drugom. I tako dalje.

SUPROTNOSTI

1. Ima Boga	1. Nema Boga
2. U čovjeku ima nešto duševno, psihičko, nematerialno	2. U čovjeku je sve samo materialno
3. U duševnome ima nešto neosjetilno, bezmaterialno, duhovno, spiritualno: razum i volja	3. Nema duhovnoga
4. Osim duševnih akata, ima u čovjeku substancialni subjekt i uzrok: duša	4. Nema duše

5. Duša je bezsmrtna	5. Nije
6. Razum spoznaje absolutne istine	6. Spoznaja je samo relativna, osniva se na subjektu
7. Razum spoznaje neizkustveno (metafizički) realne predmete	7. Nema metafizičke spoznaje
8. Moralnost se osniva na bezuvjetno obvezatnom svršnom redu ljudske naravi	8. Osniva se na subjektu

Ova shema iz mojih rimskih bilježaka predstavlja program filozofiranja. To je prva i osnovna orientacija u filozofijskoj problematici, bez koje ne može biti nazora o životu i svietu. Studij skolastičke filozofije omogućio mi je jasan pregled suprotnih nazora ili odgovora na pitanja o Bogu i o čovjeku. Ne samo jasan, nego i kritički pregled, t. j. u skolastici sam našao opravdavanje svih njezinih tvrdnja (s lieve strane crte), kao i kritiku suprotnih nazora (desno). Samo takva metoda odgovara uvodu u vlastito filozofiranje. Tako zvani uvodi u filozofiju imadu, redovno, premalo jasnoće i kritičnosti; ovo posljednje osobito zato, jer nedovoljno prikazuju opravdavanje skolastičkih nazora (koji uglavnom potječu od Aristotela).

U poviestnoj su nomenklaturi poznata pod 1. dva nazora: teizam i ateizam (i panteizam). O tome razpravlja teodiceja. Po važnosti je problem Boga na prvom mjestu (kao i kod Aristotela), ne samo zbog uzvišenosti toga spoznajnog predmeta, nego i zbog njegova značenja za smisao našeg života (kako ćemo odmah vidjeti u vezi s problemom moralnosti). Da li možemo Boga spoznati, i ne samo Boga, nego također dušu i smisao života, zavisi od nauke o spoznaji, noetike (6. i 7.). Skolastika zastupa objektivizam, suprotno subjektivizmu (k 6.) i metafizički realizam, suprotno pozitivizmu, fenomenalizmu... (k 7.). Za mogućnost teodiceje i metafizičke psihologije (o duši), kao uobće za samoopravdavanje same filozofije odlučna je dakle nauka o spoznaji; ona je temeljna grana filozofije. Za njezino je izučavanje potrebno poznavati izkustvenu ili empiričku psihologiju (2. i 3.), napose o razumnoj spoznaji. Nauku o volji treba poznavati za etiku (8.). Pojam duhovnosti služi nam za upoznavanje naše duše i Božje naravi. Zato u školskom razporedu ima empirička psihologija (s logikom) početno mjesto. Obstojnost duha zastupa spiritualizam, a poriče ga materializam. Duhovnost razuma (3.) zastupaju intelektualisti, a poriču senzualisti (senzisti). Substancialnost duše (4.) poriču aktualisti, a naravno i materialisti; jednako i bezsmrtnost duše (5.).

Na taj okvir nije skolastika ograničena, ali je u njemu glavna njezina orientacija. Predstavnici su uglavnom crkovnjaci, ali njezin je korien, rekosmo, već u grčkoj filozofiji, a djelomično ili u cjelini je zastupaju također filozofi izvan crkvenog staleža. Naučavajuća Crkva usvaja skolastičku filozofiju. Time joj nije oduzeta samosvojnost, jer se ona ne poziva na vjerski autoritet Crkve, nego na logičko opravdavanje. (Tko se s tim opravdavanjem ne slaže, i tko ne usvaja skolastičke nazore, može slobodno napustiti nastavničko mjesto na crkvenom učilištu, gdje Crkva ima pravo postavljati svoje zahtjeve i uvjete; ako pak usvaja skolastiku na temelju filozofiranja, nije time ni kao svećenik manje slobodan nego i Aristotel, čije nazore sliedi skolastika.) Samostalnost skolastičkog filozofiranja nije ukinuta ni stegnuta zastupanjem navedenih nazora, jer su oni rezultat kritičkog iztraživanja, a na tom se putu mogu pojedini filozofi razilaziti i doći ipak do istog rezultata. Kritičko iztraživanje upravo omogućuje napredak skolastike.

SUSTAV FILOZOFIRANJA

U poviestnim oblicima i u cjelovitom svome sustavnom sastavu (strukturi) filozofija ima različna područja, razgraničene problemske komplekse. Prema tome, u kojem se od tih pravaca razvija filozofiranje, imat će ono i različito svoje polazište. Neki će filozof možda čitavo svoje istraživalačko zanimanje ograničiti u jednom smjeru, na pr. u smjeru etičke ili religijske filozofije. I polazna točka, njegovo izhodište, može opet biti različito postavljeno. U postavljanju svoga problema, koji ga izravno zanima, može filozof uočiti njegovu ovisnost o nekom drugom problemu, kojemu se rješenje mora predpostavljati kao osnovica u rješavanju izravno namjeravanog problema. Tako je na pr. Kant imao pred očima dva problema: teoretski i praktički, ili noetički i etički problem. Ovaj drugi se imao rješavati u vezi s pitanjem, da li je moguća metafizička (metempirička, prekoizkustvena) spoznaja o Bogu i o duši. Jer kad bi takva spoznaja bila moguća (što je Kantu bilo poznato da uči racionalizam, ali nigdje ne pokazuje, da mu je bila poznata aristotelovska skolastika), svakako bi to odlučno bilo i za etiku. Da odgovori na teoretski problem o mogućnosti metafizike, Kant je izpred toga postavio sebi prvenstveno pitanje: kako je moguća empirička spoznaja, kako je moguće prirodoznanstvo, općenitost i nuždnost izkustva? Time je i odpočela »Kritika čistog uma«. Za polazište je Kant uzeo spoznajne elemente, osjete, — pa je odmah dometnuo sudbonosnu tvrdnju, da oni nastaju aficiranjem, t. j. uzročnim utjecajem na organe. (Zato »sudbonosnu«, jer je ta tvrdnja u proturječju s njegovim nazorom o spoznaji.) I drugu je tvrdnju nadovezao, da u osjetnoj građi ne postoji općenitost i nuždnost, pa je zato ova osobina znanstvene spoznaje apriorna. (U tome je njegova temeljna zabluda.) Ali puštajući dalje s vida Kantovo filozofiranje, na tom smo primjeru htjeli pokazati, kako filozofiranje ima svoj pristup ili »prvi korak« u problematiku. Pritom mislimo na sustavni početak, dok je genetičko pitanje filozofiranja u psihologijskom smislu kod pojedinog filozofa u vezi s njegovim doživljavanjem. Nekome će,

recimo, biti najvažnije pitanje o Bogu ili o duši, jer je u njemu to pitanje bilo potaknuto životnim izkustvom (odgojem), ili možda poznavanjem poviesti filozofije, ili samostalnim uočenjem onih stvarnosti, koje na takvo pitanje navode. Po obsežnosti i u dubinu će najdalje ići ono filozofiranje, koje iz koriena polazi k sveobuhvatnom rješavanju osnovne problematike, da bi tako u sustavu izgradilo cjelovit nazor o svietu. »Iz koriena« znači onu polaznu točku, koja više ne predpostavlja nikojeg pitanja. »Osnovna problematika« znači skup onih pitanja, na koja nam alternativni odgovori daju univerzalnu orientaciju o svietu i napose o našem životu.

Kome je poznato, da sam napisao noetiku i psihologiju i religijsko-etičku filozofiju sa završnim djelom »Smisao života«, moći će iz sadržaja razabrati sustavnu izgradnju toga filozofiranja. Posljednji je problem (o smislu života) bio ciljem filozofiranja, njegov osnovni motiv. Da se dođe do odgovora na to pitanje, trebalo je znati, da li postoji Bog i da li postoji duhovna duša. Mogućnost odgovora o Božjoj obstojnosti zavisi poglavito od toga, da li je možemo dokazati na osnovu načela uzročnosti. Ako to možemo, onda nam je ta obstojnost postala temeljem religije i religijski opravdanog morala. Drugi je temelj u pitanju o duši. Bez substancialne duhovne duše ne bi se dala zastupati njezina bezsmrtnost, niti slobodnovoljna sposobnost moralnog života. Kad ne bi »duša« bila ništa drugo osim sviestnog doživljavanja (kako uči aktualitetna psihologija), odpala bi osnovica teističkog (religijski moralnog) nazora o smislu života, t. j. ne bi se dao zastupati nazor, da je smisao života vezan uz bezsmrtnost istovjetnog subjekta. Mogućnost odgovora o substancialnosti duhovne duše zavisi opet od toga, da li je možemo dokazati kao uzrok duhovnih doživljaja, koji eksistira substancialno (samostojno, nepripadno). U oba dakle slučaja — u pitanju o Bogu i o duši — treba predpostaviti sposobnost metafizičkog spoznavanja; a time je sustavno na prvo mjesto postavljena noetička problematika.

Na njezinu se početku javlja skeptik, koji ne priznaje ništa sigurno osim vlastite sumnje. S njim odpočima razprava kao uvod u noetičko filozofiranje.

Ne samo doživljaj sumnje, nego su meni poznati i drugi moji doživljaji. Ta je činjenica tako temeljna, da »izpred« nje nema nikojeg pitanja; ne moram ništa predpostaviti, ne trebam ni na koje pitanje odgovoriti, kad se upirem na tu činjenicu. Ja znam, da se u meni nešto događa (zbiva), i znam, da se nešto događa ne u meni (»izvan« mene). »Događa se«, t. j. tako postoji, da jedno za drugim sliedi, dolazi i prolazi, nastaje i nestaje, izmjenjuje se. Je li to zbivanje jedino ili sve, što postoji? (Već je Heraklit odgovorio jestno; Parmenid je zastupao nepromjenljivi bitak.) Rekosmo: događa se »u meni«, t. j. »ja« doživljavam. Sam doživljaj i ja nije isto. »Ja« ostajem i kod jednog i drugog i svakog doživljaja. Ne samo da eksistira doživljaj (sumnjanja), nego i doživljavajući ja. Sigurnost o toj drugoj eksistenciji služi nam uporištem suprot skeptiku i prvom polaznom točkom noetike. Na istu se točku nadovezuje psihologijsko pitanje: Što je taj »ja«? Sad nastaje razlaz među psiholozima: jedni su aktualisti, drugi zastupaju substancialnost jastva. Prvi drže, da »ja« nije nešto osim doživljajnih čina (akata), nije s obzirom na doživljaje kao sviestne sadržaje nešto transcendentno, nego je nešto »unutar« sviesti, imanentno (konsciencialno), — bilo kao ukupnost doživljaja u međusobnoj svezi, bilo kao neki posebni doživljaj (čuvstvo voljne suvislosti po Wundtu, ili kompleks tjelesnih osjeta po senzualistima Jamesu, Ziehenu i t. d.). Substancialisti nasuprot uče, da su doživljaji kao sviestni događaji »duševni« (netjelesni) i kao takvi pripadaju duševnom ja, eksistiraju pripadno, dok duševni ja eksistira nepripadno ili substancialno. To je »duša«, substancialni subjekt doživljaja. Među doživljajima je razlika: dok su jedni sastavljeni s tjelesnom (organskom, fiziološkom) komponentom, drugi su nesastavljeni (duhovni, spiritualni). Jednima i drugima je isti jastveni subjekt; ja na pr. doživljavam to, da gledam (= psihofizički doživljaj) i to, da mislim (= duhovni doživljaj). »Ja« obuhvata tjelesnu i duševnu substanciju, tielo i dušu.

Za aktualiste je ova »duša« samo fikcija, a tako i substancialni »ja«. Oni su psihologijski imanentisti. Njihov je predstavnik Hume (rođ. 1711.), a u novijoj filozofiji Schuppe, Schubert-Soldern i drugi. Prije Humea je Locke (rođ. 1632.) držao, da je duša nespoznatljiva, on je bio agnostik. I tu se opet vraćamo na noetiku: protusubstancialni stav izvire u noetičkoj predpostavci, da ne možemo spoznati »stvari po sebi«, kako su neovisne o sviestnim sadržajima (s obzirom na sviest transcendentne, metafizički realne). U poviestnom se razvoju ta predpostavka nadovezuje na Galileja, Keplera, Descartesa, Hobbesa, Lockea, koji su razlikovali primarne i sekundarne osjetne kakvoće i sekundarne (boje, glasove...) »prenieli« u osjetilni subjekt; zatim na Berkeleya (rođ. 1684.) i Kanta (rođ. 1724.), koji su subjektivirali i primarne kakvoće (protežnost, oblik...). Tjelesna »stvar po sebi« postala je nespoznatljiva, dok je u krajnjem subjektiviranju postala i neobstojna, — a tako i duševna stvar po sebi, substancialna duša. Zato je E. v. Hartmann mogao reći, da se poviest filozofije uglavnom kreće oko problema substancije.

Za nas je ova ekskurzija utoliko zanimiva, što poviestno osvjetljuje izrast osnovne problematike na izviralištu filozofiranja, kako je bilo označeno našim stavom prema skeptiku. Odtuda je pošla moja noetička orientacija sa zahvatom metafizičke problematike u cilju rješavanja pitanja o smislu života. Trebalo je to rješavanje omogućiti prodorom razuma u metafizičku realnost, noetičkim razpravljanjem o spoznatljivosti metafizičkih objekata (Boga, duše...). To se razpravljanje odvijalo na osovini odnošaja subjekt — objekt. Spoznajni je subjekt istovjetan sa subjektom sviestnog doživljavanja, jer spoznaja i nije drugdje nego u doživljenim sudovima. Prvim »objektom« (proti skeptiku) jesu doživljaji i doživljavajući ja: to je »metnuto pred« (objectum) refleksiju, kojoj se neposredno očituje stvarnost, naime jastvena eksistencija, i time objektivno obrazložena sigurnost suda: »Ja postojim«. Ni doživljaji nisu samo plod pomišljanja, pa tako niti doživljava-

jući ja. Izvanpomišljajnost (izvanmisaonost, zbiljnost, realnost) objekata služi nam osnovicom za metafizički realizam.

Tko je ikoliko upućen u filozofiju, može već na ove letimične opazke nadovezati neke spoznaje, koje su važne za kritičko snalaženje u filozofiji i napose za prosuđivanje skolastike. Ako pratimo njezin razvoj od Augustina preko Tome Akvinskog do suvremene skolastike (i u priručnoj školskoj literaturi), upadna je jedna metodička njezina odlika: nadovezuje na prošlost i obazire se na sadašnjost, svaki problem poviestno osvjetljuje, rješavanje spaja s kritičkim osvrtom na druge nazore. Augustin je nadovezao na platonizam, Toma ga je »modernizirao« aristotelizmom, a sadašnja je skolastika u živom dodiru sa suvremenom filozofijom i glede postavljanja problematike i po kritičkom odnosu prema novijim nazorima. I što je najvažnije, razvoj izvanskolastičke filozofije upravo od novijeg doba približuje se u nekim osnovnim spoznajama skolastici i utvrđuje njezine nazore. To se napose tiče njezine nauke o spoznaji (noetike), koliko zastupa objektivizam i realizam. Premda zanimanje za taj problem nije bilo uviek jednako intenzivno, i premda on nije bio nekad ni metodički ni kritički postavljan i rješavan kao danas, po svome rješenju u smislu realističkom približava on skolastiku najiztaknutijim suvremenim filozofima. Ni sposobnost razuma za metafizičku spoznaju nije danas tako zazorna kao podkraj prošlog stoljeća.

Već od Bolzana i Brentana, u razgranjenim izdancima, polazi odpor proti psihologizmu, razgraničenje logičke sfere prema psihologijskoj, objekta prema subjektu. Tim se putem prilazilo skolastičkom (objektivističkom) shvaćanju spoznaje, istinitog znanja. A znamo, da od toga zavisi sudbina svih filozofijskih i uobće znanstvenih spoznaja: da li im je vriednost zavisna od subjekta (spoznavaoca) ili od objekta. Dok su tako noetičari (proti subjektivizmu) kritički utvrđivali ovisnost subjekta od objekta, u psihologiji (od Külpea ovamo) dolazi sve više do izražaja odpor protiv asociativne i aktualitetne psihologije, u prilog nazora o duhovnoj (misaonoj i voljnoj) aktivnosti i substancialnosti duše.

Oba aspekta, noetički i psihologijski, vežu se u svom polaznom promatranju na podatke sviesti — kako (već od Augustina) u skolastici, tako i kod neskolastičkih modernih filozofa. Uzmemo li koji god doživljaj (prije smo proti skeptiku spomenuli doživljaj sumnjanja) na pr. sadašnje moje osjetno opažanje toga crvenog, kod svakoga možemo analizom sviesti ustanoviti njegovu neovisnost o »subjektu«, koji o njemu izriče sud kao o svom »objektu« (na pr. »ovo crveno je meni nazočno, postoji u mojoj sviesti«, ili »ovo crveno je različno od ovog bielog«). Upravo na temelju neovisnosti biva uočljiva razlika između doživljaja (sviestnog sadržaja) i »ja«, koji o svom doživljaju sudim utoliko, što ga sviestno pronalazim i u njemu uočujem stvarnost (da postoji, da se razlikuje, i t. d.). »Sviestno pronalaziti« znači, da je meni neposredno opažajno nazočan, t. j. nalazi se u odnosu opažajnosti, a taj odnos uključuje dvoje: ono, što je opaženo, i onoga, koji opaža, dakle odnos objekta i subjekta. Zato se ja mogu na taj objekt napose osvrnuti, kad o njemu izričem stanoviti sud — ovisno o njemu, uviđajući njegovu (o suđenju neovisnu) stvarnost i stoga objektivno istiniti sud. Na taj je odnos suda prema objektu upravljen interes noetičara. Psiholog se pita: može li jednoviti (prema množtvu doživljajâ) i trajno istovjetni (prema doživljajnoj promjenljivosti) i aktivni subjekt eksistirati kao »povezak« doživljaja, kao njihov skupni složaj, cjeloviti oblik, dakle po njihovoj eksistenciji pripadno ovisni i stoga nesamostalni bitak? Negativni odgovor privodi k substancialnosti jastva. —

Kada smo bacili pogled na osnovicu sustavne izgradnje filozofije, prelazimo na ono područje sviestnog života, odkuda će nas voditi put k rješavanju pitanja o smislu našeg života, a to je područje moralne sviesti. Tu će se i nadovezati podatci moga razvoja u filozofiranju.

DVIE SPOZNAJE

Od sofistike i Sokrata u europskom je krugu filozofije, napose skolastičke (kršćanske), sve do danas najaktualnija tema o spoznaji i o ćudoređu. U psihologiji senzisti, u noetici relativisti (»čovjek je mjerilo svih stvari«), sofisti su bili na stajalištu relativizma i u pitanju moralnosti. Novoplatonska misao o učestvovanju (participaciji) moralnog zakona na vječnom zakonu ušla je u skolastiku. Ideja »vječnog zakona« usvojena je također preko Augustina, a njezino je podrietlo kod Cicerona i posvuda u grčkoj filozofiji, kod pitagorovaca, Heraklita, Sokrata, Platona, stoika... Na toj se ideji sustavno izgrađuje teistička etika. Ona i danas u kršćanskoj filozofiji života predstavlja vrhunac umovanja o smislu našeg života. I danas je ona osnovno uporište skolastičkog nazora o životu — suprotno Nietzscheovu imoralizmu i modernim oblicima etičkog relativizma. Tu, na problemu moralnosti je odpočelo moje filozofiranje sa samostalnim pogledima na sustavnu povezanost religijsko-etičke filozofije s kulturno-socialnom problematikom.

Glavna moja djela — *Obća noetika, Kant i neoskolastika, Duševni život, Temelji filozofije, Filozofija i religija* — čine sustavnu osnovicu posljednjim djelima: *Religija i život, Filozofija života, Kriza kulture* i *Smisao života.* Klice toga razvoja nalazim u početnoj školskoj orientaciji rimskog studija (1907.—1910.). Tamo sam naučio izpred svakog studiranja izmoliti uzvišenu molitvu Tome Akvinskog »Creator ineffabilis« — i u jednoj bilježci nalazim, da sam je klečeći obavio onoga dana, kad sam iz dna duše čeznuo i kao naslućivao, da će mi se razodkriti najintimnija sveza između Božjeg i ljudskog života. Čitavu ću ovu bilježku iznieti, da se vidi, kojim sam putem prilazio ideji učestvovanja s vječnim zakonom. Možda je ta ideja nekim čitaocima nepoznata i nerazumljiva, pa ću je stoga objasniti. Zaustavljam se ovdje i zato, ne bi li nam se na tom primjeru očitovala dinamika filozofiranja, ona najdublja i tajnovita funkcija spoznavanja, kad izvođenjem (posredno, diskurzivno) i neposrednim uviđanjem (intuitivno) pronalazimo istinu, koja u najobsežnijoj sintezi izriče životnu stvarnost i time postaje filozofijski nazor o životu.

Prva spoznaja: Ako Bog postoji, on se mora očitovati svima ljudima, da im omogući polučiti smisao života.

Druga spoznaja: Da svi ljudski (voljni) čini ne mogu biti indiferentni, t. j. da neki od njih bezuvjetno moraju biti diferencirani kao zli (a suprotno njima dobri), razlog za to mora biti izvan počinitelja, neovisno o njegovim odgojnim i običajnim dispozicijama, o nagonskim tendencijama, o samozakonitosti (autonomiji), — ako hoćemo dokazati neosnovanost subjektivističkih nazora o moralnosti.

Ove su se dvie (g. 1908. zabilježene) spoznaje intuitivno pojavile u sviesti kao plod izučavanja skolastičke etike, t. j. nastale su iz spoznajnog gradiva, koje sam stekao, ali ne tako, da bi u njemu bile izričito sadržane i gotove pronađene, nego su uočene bile po misaonoj suvislosti s nekom drugom spoznajom, koja mi se sama po sebi nametnula. Prva je spoznaja zapravo potekla iz teodiceje: na putu od Boga prema moralnoj sferi očitovalo mi se »učestvovanje na vječnom zakonu«. Druga je spoznaja na obratnom putu, iz moralne sfere prema Bogu, također dovela do vječnog zakona. Da to objasnim (još uviek prema tadašnjim bilježkama)!

(K 1.) Bog je stvorio ljude i dao im životnu svrhu, odredio im cilj života ili ono dobro, koje će oživotvoriti (ako hoće, ili ga ne će oživotvoriti, ako ne će), t. j. odredio je, koji voljni čini vode odnosno ne vode do svrhe života. Ta je istina uključena u Božjoj razumnosti, koja ne može stvarati zbrku u razumnim stvorovima (ljudima), prepuštajući im na volju, da žive nerazumno, neuredno, neskladno s razumnom naravi. Kad svojim voljnim činima ne sliede razum, ljudi bi mogli poremetiti naravni poredak, koji se razumno uviđa, t. j. mogli bi narušiti one odnose, koji se osnivaju u samim naravima i njihovim udesbama, a od kojih zavisi i održanje života; na pr. neumjerenost osjetilnog uživanja, krađa, prevara... mogu odgovarati nečijem cilju (ugodi, ko-

risti), ali ne odgovaraju cilju, koji je od Boga, a prema našem razumnom uviđanju, namienjen osjetilnoj naravi (kod jela, pića, spolne upotrebe...) i družtvenim odnosima (pravo na imovinu, na istinu...). Kad je to tako, onda se odredba Božjeg razuma i volje (to je »vječni zakon«!) mora očitovati u ljudima, i to upravo u razumnom uviđanju te odredbe, t. j. u sviesti bezuvjetne obveze (to je naravni zakon!) Bog je dakle u ljudima, on postoji u njihovoj sviesti (»savjesti«) kao odredbeno počelo ili kao voljni pokretnik, koji odvraća od zlih čina (koliko se njima poremećuje naravni poredak) i zapovieda činiti dobro, da bi se uzdržao naravni red. Po toj bezuvjetno obvezatnoj (zapovjeđenoj-zabranjenoj) izpravnosti odnosno neizpravnosti dobivaju ljudski čini značaj moralnosti; stoga je i naravni zakon volje »moralan«. On je mjerodavan za životni smisao, koji je Bog čovjeku odredio; jer »smisao« ima naš život po tome, što se uklanjanjem zla oživotvorava dobro. Živjeti po moralnom zakonu, podvrgavati se volji Božjoj, činiti moralno dobro — mora za čovjeka značiti oživotvorbu onog dobra, koje (po Božjoj odredbi) odgovara njegovoj naravi, njegovoj prirođenoj težnji za posjedovanjem dobra bez ikojeg zla, t. j. težnji za srećom. Taj moralni smisao života, ustanovljen vječnim zakonom, mora Bog kao upravljač života saobćiti čovjeku, ili drugim riečima, Bog postoji u čovjeku na taj način, da čovjek svojim naravnim moralnim zakonom »učestvuje« na vječnom zakonu.

U ovim je mislima iznikla prva spoznaja.

(K 2.) U drugoj je spoznaji ustanovljen metodičko-kritički princip za sustavno izgrađivanje etike.

Skolastika redovno počima svoje teze objašnjavanjem pojmova (što je posve izpravno), utvrđuje pojmovno značenje prema govornoj upotrebi, prema obćenitom shvaćanju. U noetici počima definicijom istine (»podudaranje, sklad razuma sa stvarnošću«), kako je redovito shvaća i svaki nekritičan čovjek. Tako i u etici počima određivanjem pojma moralnosti. Netko je, recimo, ponukan ukrasti, jer bi mu krađa doniela koristi, blagostanja, ali mu to savjest bezuvjetno brani, i

on odustane od krađe: učinio je izpravno, dobro; da je ipak ukrao, učinio bi zlo. Dječak bi htio spolno griešiti, javi se savjest, odustane, učinio je dobro, a protivno bi bilo zlo. Jedan uživa u preobilju, vidi druge u nevolji i ne brine se, čini zlo, a tko im pomogne, čini valjano, dobro. Opija se, škodi zdravlju, oštećuje obitelj, radi zlo; umjerenost je dobra. Muči nevinoga iz mržnje i zlobe, pokvaren je, opak, zao čovjek. Tako svi normalni ljudi razlikuju čine u dobre i zle, izpravne i neizpravne, t. j. takve, koji odgovaraju odnosno ne odgovaraju stanovitom mjerilu (normi), koji su skladni ili neskladni s nečim, što je mjerodavno za dotičnu različnost dobrih i zlih čina. Osim toga, to je mjerilo bezuvjetno (absolutno) obvezatno, očituje se kao zapovied ili zabrana, t. j. navedena je različnost ljudskih čina nepovrediva kao svetinja, ima najviše dostojanstvo, vriedi iznad svakog dobra, bez obzira na želje i sklonosti. Izpravnost i neizpravnost, sklad i nesklad voljnih čina s mjerilom, koliko je bezuvjetno obvezatno, sačinjava moralnost. Što god je s tim u vezi (pravila, načela, zakon, savjest, krepost, zasluga, opačina, pravo, dužnost...), čini ukupno moralni red. — Odkuda mi znademo za taj moralni red? On se nalazi u ljudskoj sviesti, javlja se u njoj kao »savjest«. Nije li to plod odgoja, ustaljenih običaja? Nije li to razvojem stečen, prirođen (iracionalni) nagon? Nije li možda proizvod ekonomskog družtvenog stanja, koje se mienja u klasnim borbama, kako misle marksisti? Možda je obvezatna moć ćudoredne norme samo uvjetna, a ne bezuvjetna. Neki moderni etičari uče, da mi ocjenjujemo čine kao dobre i zle, t. j. vrednujemo ih prema našem (subjektivnom) ustrojstvu, po usebnom izkustvu, intuitivno, emocionalno, iracionalno, dakle ovisno o nama ili uvjetno; zato i ne možemo logički (racionalno) opravdati objektivnu valjanost obveze (obligacije). I oni etičari, koji normom moralnosti proglasuju blagostanje (sreću), ili osobnu savršenost, ili čovječnost, nisu kadri protumačiti bezuvjetnu obvezu. Kant misli, da je volja autonomna, t. j. da je sama sebi zakonodavna kategoričkim imperativom (bezuvjetnom obligacijom). Koji je dakle izvor absolutne obveze; na čemu se ona osniva; zašto postoji — i da li zaista po-

stoji? Da li je njezino podrietlo uistinu, kako mnogi misle, neshvatljivo ili nerazumljivo, iracionalno? Nije li savjest, po kojoj znademo za bezuvjetnu obvezu, samo nešto iracionalno, t. j. duševna pojava, koju ne možemo smatrati razumnom spoznajom?

Kad bi bilo tako, odgovara skolastička etika, onda smo zapali u podpun skepticizam o bilo kojoj istini. Jer ni o kojim drugim istinama nemamo jasnije spoznaje nego o moralnim istinama. Mogu se ljudi u pojedinostima razilaziti, ali sad se radi o najobćenitijoj sviesti dobra i zla, a tu vlada neposredna očevidnost. Kad nam ona ne bi jamčila za objektivnost moralnog reda, t. j. kad naše moralno shvaćanje ne bi izricalo zbiljnost (realnost), kad moralni red ne bi postojao nezavisno od našeg pomišljanja i čak umišljanja, trebalo bi napustiti svaku spoznajnu sigurnost. A neodrživost takvog skepticizma utvrđuje noetika.

Ako stvarno postoji absolutna obligacija, onda je ona izraz Božjeg zakona. Jer savjest kaže, da je ta obligacija iznad čovjeka, postavljena je volji i protiv nje, dakle je neovisna o čovjeku, on ne može samog sebe obvezati, i to bezuvjetno. To znači, nad svima je ljudima obvezatna volja samo Božja, jedino je njegova volja zakonodavna za sve ljude, i to s absolutnom obvezatnom moći, ukoliko je moralni zakon nepovrediv, nerazoriv, po važenju najviši, iznad svakog dobra, a takve osobine može imati samo Božji zakon.

Kad je tako ustanovljen izvor absolutne obveze, riešeno je time pitanje o jednom konstitutivnom elementu moralnosti. Još ostaje drugi: norma. U čemu se ona sastoji? Skolastički se etičari razilaze odgovorima na to pitanje, ali uglavnom se ipak slažu utoliko, što je s normom povezana absolutna obligacija, t. j. u normi je razlog, zbog koga je ona Božjim zakonom određena. Norma moralnosti mora biti u Bogu osnovana, da bi mogla biti predmet (materija) zakonske odredbe Božje. A šta to može biti? U Božjoj su naravi osnovane sve stvorene naravi, i čovjekova narav (bit), osnovani su svi bitni odnosi, određen je svima svršni (finalni) odnos. Kako se pak čovjek može slobodno ili svojevoljno

odlučivati za životnu svrhu, t. j. može je svojim činima i polučivati i ne polučivati, morao je Bog »usaditi« čovjeku u narav moralni zakon, kojim bezuvjetno zabranjuje voljne čine, protivne polučivanju određene svrhe. Zakonska obveza izvire dakle u svršnom uređenju same naravi, — a to znači, da je svršni red, osnovan u naravi, norma moralnosti. Odatle sliedi, da moralno dobra volja znači pristanak uz Božji red, podvrgavanje volji Božjoj, voljno ujedinjenje s Bogom — i u tome se sastoji najviše dostojanstvo moralno vriedna čovjeka.

Sad se vratimo našoj »drugoj« spoznaji. Pred nama su različni etičari: imoralisti kažu, da moralni red ne eksistira, ili barem ne znamo (ne možemo dokazati), da li eksistira, on je zabluda, obmana, krivotvorina (Nietzsche); pozitivisti kažu, da ništa nije dobro odnosno zlo samo po sebi, po zakonitosti same naravi, nego po običaju i pozitivnim ustanovama; subjektivisti kažu, da je za dobrotu i zloću mjerodavan sam subjekt, t. j. moralno je vrednovanje izraz emocionalnosti, ovisno je samo o iracionalnom subjektu, a po Kantu je zakonodavna sama volja; relativisti kažu, da moralni zakon nije nepromjenljiv. Svi su ovi nazori u širem smislu »subjektivistički«, jer razlog diferenciranja ljudskih čina u zle i dobre stavljaju u subjekt, u samog počinitelja. Da možemo zastupati suprotan nazor, etički objektivizam, koji smatra moralni red objektivno osnovanim ili eksistentnim neovisno o počinitelju, tako da stanoviti čini moraju biti diferencirani kao dobri i zli, odnosno da sami po sebi ne mogu biti indiferentni, treba pokazati onaj stvarni razlog ili temelj, kojim je diferenciranost bezuvjetno određena. Taj kritički stav izražen je u »drugoj spoznaji«. Njome se zapravo hoće reći, da razlog diferenciranosti mora postojati izvan subjekta, a ne u subjektu, jer po njemu nema bezuvjetne obveze, i stoga bi svi čini mogli biti indiferentni, a to je s obzirom na sam život nemoguće. Ova je argumentacija drugčija od navednog skolastičkog rezoniranja. To je novi stav kritičkog obračunavanja sa subjektivistima, kao polazna točka etike. Skolastičko je dokazivanje polazilo od činjenice savjesti, od objašnjavanja i tumačenja savjesti, ukoliko bi ona imala značiti evidentnu spo-

znaju. Ali na tome prvom koraku puca nepremostiv jaz sa subjektivistima. Oni uviđaju, da su takvim tumačenjem savjesti logički prisiljeni na izvod, da je absolutna obveza savjesti izraz Božjeg zakona, — a toga oni ne će priznati. Kako ćemo dakle proti njima argumentirati? Koje će nam biti sigurno uporište? To je uzela u obzir »druga spoznaja«. Tražio se dakle novi put za utvrđivanje objektivizma. Bezuvjetna obveza postoji — ne zato, jer to jamči evidencija savjesti, nego zato, jer bi bez nje postali svi čini indiferentni, t. j. kraj uvjetne obveze nije izključena mogućnost, da neki počinitelji nikoji čin ne smatraju zlim, ne samo zato, što ne bi bili normalni (takvi počinitelji), ili što bi po svojim sklonostima sve čine smatrali indiferentnima, nego bi sami čini po sebi mogli biti indiferentni, nikakva refleksija na subjekt ne bi mogla odkriti u njemu razlog neizbrisive dobrote i zloće. A uz takvu bi okolnost bio sav život izložen činima, koji narušavaju pojedinačni i družtveni obstanak. U sređenom obstanku života nalazimo postulat za bezuvjetnu diferenciranost, — a ta je moguća samo time, što je neovisna o počinitelju. Gdje je takvo njezino podrietlo? Odgovorom na to pitanje ne može se pribjegavati iracionalnosti ni autonomiji, jer ni na koji način nije u subjektu razlog bezuvjetnoj obvezi volje. Po bezuvjetnoj diferenciranosti ljudskih čina, životom diktiranoj, uzlazimo dakle k Božjem zakonu.

TRI SPOZNAJE

Ili je obligacija absolutna, ili uobće nema morala, nema čovjeka. To je jedna spoznaja. Druga: Absolutna obligacija je heteronomna i u absolutnom dobru osnovana. Treća spoznaja: Obligacijom postoji Bog u našoj volji kao njezin pokretnik prema najvišem dobru života.

Po nadnevcima svojih bilježaka vidim, da su ove tri »spoznaje« nastale iza navedenih dviju spoznaja, dakle nakon opetovanog razmišljanja o tom problemu, pa sam uz taj tekst onda nadovezao i objašnjenje (kako sliedi).

(K 1.) Ta je spoznaja u vezi s prije navedenom drugom spoznajom (u predidućem K 2). Aksiomatski izriče uporište za sigurnost, da postoji absolutna obligacija. Ona postoji u savjesti, a jamstvom, da savjest nije subjektivno varava, fiktivna, bijaše njezina razumnost, očitost — po skolastičkom tumačenju savjesti. Ne pozivajući se na taj argument u potvrdu absolutne obligacije, prva se spoznaja poziva na nešto drugo. Alternativna pozicija indirektno utvrđuje činjeničnost absolutne obligacije: naglašava absurdnost njezine negacije. »Nema morala, nema čovjeka«, kad bismo poricali obstojnost absolutne obligacije. Zašto? Čovječnost se očito gubi, ako se u čovjeku gubi moralnost, ako se u ljudskoj sviesti briše moralnost. Jer imoralnost odstranjuje granice zla i dobra, odstranjuje ono obilježje ljudske djelatnosti, kojim ona dobiva vriednost odnosno nevriednost, ukida vriednostno razlikovanje čovjeka prema životinji, zločinca smatra nuždnim, normalnim oblikom života, ne priznaje nikakve perverznosti, zabacuje auktoritet prava i dužnosti, u rieč, briše lik čovjeka. A ima li morala bez absolutne obligacije? Ni obligacija ne postoji, ako nije absolutna, naime ona obligacija, koja bi imala važiti za sve ljude tako, da bezuvjetno isključuje (zabranjuje) imoralnost. Jer kad obligacija ne bi bila absolutna, ona bi bila ovisna o sklonostima pojedinih subjekata, bila bi uvjetovana pristankom počinitelja, a time gubi svoju bitnu vlastitost kao odredba (zapovied odnosno zabrana), kojoj ništa nije kadro osporavati pravo na našu volju. Ako dakle obligacija postoji samo koliko je absolutna, očito bez takve obligacije nema morala, budući da nestankom obligacije nestaje svakog traga moralnosti. Dakle moralna je obligacija absolutna. Ona nije relativna ili subjektivna u tom smislu, da bi bila ovisna o nekom izkustvenom i promjenljivom faktoru voljnog subjekta. »Izkustvenom i promjenljivom« kažemo zato, jer je Kant izkonstruirao — priznavajući absolutnu obligaciju — neizkustveni subjekt, koji bi, nota bene u jedinstvu s izkustvenim subjektom (pojedinog čovjeka), imao biti moralno zakonodavan; a time prelazimo na sliedeću spoznaju.

(K 2.) Budući da je absolutna, obligacija ne može biti autonomna ili osnovana u zakonskom ustrojstvu dotičnog subjekta, kome je volja obligirana. To je teza proti Kantu, koji zabacuje heteronomiju, obligatornu ovisnost volje od zakona izvan te volje: ona je, veli, sama sebi zakonodavna (autonomna). Naprotiv, tvrdimo, absolutna je obligacija upravo heteronomna, — što je u skolastičkoj etici dovoljno obrazloženo (a imanentnom kritikom Kanta bi trebalo izpitati neosnovanost njegove teorije o autonomiji).

Moderni etičari, koji se uglavnom povode za Kantom, mahom ističu autonomiju; tako već Herbart, Schopenhauer i mnogi mlađi. »Izvanjski« zakon, kome bi zakonodavac bio izvan čovjekove volje, onemogućuje moralnost; jer samo po usebnom mjerilu može čovjek ocjenjivati, što je za njega »vriedno«. Međutim, ta misao ne opravdava autonomiju, prvo zato, što pojmom vriednosti ne smijemo brisati obligaciju (a neki moderni etičari baš u tome griješe), drugo zato, što mjerilo moralnosti nije izvan čovjeka ni sa stajališta heteronomije, t. j. i onda, kad uzmemo u obzir ovisnost obligacije o zakonu, koji je izvan obligirane volje, nije time ta obligacija prenesena izvan čovjeka, ona postoji u njegovoj sviesti kao normativni sadržaj, postoji u razumu kao spoznaja zabranjenog zločina ili takvog čina, na koji se ne smijemo odlučiti. Razum (savjest) »pokazuje« obligatornu različitost voljnih čina i toliko je on normativan, ali razum time ne sačinjava (konstituira) obligatornu različitost voljnih čina, nego je pronalazi kao »metnutu pred« sebe (objektivnu). Zato smo i objasnili, da je norma neovisna o razumu, ali se u njem očituje; a kako se norma moralnosti sastoji u svršnom redu naše naravi, nije ona »izvan« čovjeka.

U »drugoj« spoznaji se još ističe, da je absolutna obligacija osnovana u absolutnom, najvišem, neograničenom dobru. Ova je teza obrazložena time, što obligacija svojom funkcijom odstranjuje svako dobro ostvarivo zločinom, t. j. moralna obligacija zabranjuje čovjeku polučivati i takav cilj, u kome bi on našao svoje

najveće, životno zadovoljstvo, sreću, ako bi se to imalo polučiti zločinom (krađom, umorstvom...). U drugu ruku, obligacijom je zapovjeđeno činiti dobro i time napustiti zločinom ostvarivu sreću i onda, kad ta dobrota iziskuje najveće žrtve. To pak znači, da obligacija »veže« volju s najvećim dobrom za čovjeka. U tome i jest njezina bitna osebitost (zato se i zove »obveza«), što veže volju, ograničuje ju na izbor dobrih čina, a kako je to vezanje bezuvjetno, t. j. izključuje svaki poželjni cilj suprotan dobrom htienju, zato je to vezanje usmjereno na neko dobro, koje ima za čovjeka bezuvjetnu (absolutnu) vriednost; dakle je absolutnom obligacijom čovjek povezan s takvim dobrom, koje je iznad svih zlodjelima ostvarivih dobara, u kojima bi čovjek tražio sreću, s takvim dobrom, bez koga ne može biti sreće i koje radi toga nije ograničeno. Pa kao što nas je absolutnost obligacije uputila na Božji zakon ili na Božju volju, koja čovjeka obligira na moralno diferenciranje, tako nas ona sada upućuje na to, da najviše dobro kao svrha moralnosti nije drugdje nego u Bogu.

To i jest, čini se, glavni razlog horora, što ga imadu neki etičari prema heteronomiji i prema absolutnoj obligaciji. Jer čim priznamo takvu obligaciju (to oni osjećaju), logički treba priznati Božji zakon, a osim toga, priznati treba i teističko shvaćanje o smislu našeg života, naime činjenicu, da je Bog moralnim zakonom odredio čovjeku konačni cilj ili najvišu svrhu života — u sebi, u neograničenom dobru, u spoznajnovoljnom posjedovanju Boga. Da to »smeta« autonomiste, slutimo po njihovim prigovorima; najviše se bune proti tome, što heteronomija onemogućuje moralnost, jer da u tom slučaju čovjek izbjegava zlo zbog bojazni pred gubitkom sreće, a obratno, dobrim smatra nešto zbog izgleda na sreću, dakle oboje čini iz koristoljublja. Ali nije tako. Čovjek doduše može na to misliti, ali i onda, kad nekome ne »imponira« sreća u Bogu, ipak je obligiran, ipak mora priznavati zabranu moralnog zakona, t. j. on i bez obzira na sreću znade za bezuvjetni poziv, kome se ima pokoravati — i taj ga poziv (»nagnuće«, kaže Toma Akvinski) pokreće na moralnu izpravnost.

Bog postoji u volji — ne kao vidik na buduću sreću, nego kao pokretnik volje k najvišem dobru, kako je rečeno u »trećoj« spoznaji.

(K 3.) To je u vezi s »prvom« spoznajom, koja je prije bila navedena. Objasniti još treba svezu moralnih čina s najvišim dobrom i sa srećom. Jedno i drugo nije isto. Sreća je posljedak, koji izvire u posjedovanju najvišeg dobra. To je dobro određeno čovjeku moralnim zakonom (obligacijom), t. j. Bog zabranjuje zle čine, jer su oni u suprotnosti s najvišim dobrom, a to je Bog, — toliko u suprotnosti, što narušuju u Bogu osnovani naravni poredak, kojim je čovjeku namienjena životna svrha, da bude spoznajno i voljno s Bogom ujedinjen. Drugotno je pritom, da čovjek na temelju tog ujedinjenja postigne svoju sreću, odnosno da je gubi radi promašene životne svrhe. (Taj gubitak je »pakao« — i tako taj »teološki« pojam nije stran izpravnom filozofskom shvaćanju.)

Iz toga sliedi, da se čovjek svakim zločinom stavlja u opreku s Bogom, u protivnost s njegovom voljom. Nije nešto zločin zato, što čovjek biva nesretan, nego on biva nesretan zato, što je prekinuo vezu s najvišim dobrom, kome se suprotstavlja zločinom, odabravši njime neko drugo dobro, a ne Boga, svojim vrhovnim ciljem života. Zločin je grieh, povreda Boga, njegove volje očitovane u moralnom zakonu — i u tome se sastoji stravična odvratnost zločina, kao i obratno, sva uzvišenost moralne dobrote izvire u tome, što po njoj čovjek životom »nalikuje« Bogu, združuje se s njime u jedinstvu ljubavi, koja mu napokon donosi sreću.

Bog je ljubav — i zato je nada sve uzvišena Danteova misao u posljednjem stihu Božanstvene Glume, da »ljubav pokreće sunce i druge zviezde«. Ta nam je uzvišenost još bliža, neposrednija i zanosno razumljiva, kad Boga smatramo pokretnikom ljudske volje prema njemu samome, da budemo dionicima te ljubavi po moralnoj dobroti, koja izrazuje ljubav k Bogu. U tome stanju svete strepnje uviđamo obstojnost Božju u nama, razumijemo veličajnu opravdanost čovjekova poziva, da se dade voditi moralnim zakonom na putu svog pobo-

žanstvenjenja. Na tom zreniku ne će nam biti nepristupna misao, da je ljubav Božja spremna pomoći čovjeku, spasiti ga od zla i omogućiti mu bezkrajni život ljubavi, koja nadilazi sve naše moći i slutnje, — kako nas uči kršćanstvo. Doista, treba dalje poći od teodiceje, od dokazivanja Božje eksistencije, pa da ovim putem filozofiranja o smislu života uvidimo najdublju tajnu božanskog uređenja i upravljanja, koje prodahnuto Božjom ljubavi u »zemaljskom« zbivanju privodi čovjeka »nebeskom« životu.

S ovih nam vidika biva jasna i dubina biede »modernog« čovjeka, koji sebe postavlja na mjesto Boga. Tome su pridonieli i autonomistički filozofi. »U previranju modernog života, čini se, nije više održiva religija spasenja« — čini se Euckenu kao odgovor na pitanje: »Možemo li još biti kršćani?« A zašto se tako čini? Umornom i klonulom izlazku starog vieka bila je ta misao potrebita, ali moderno čovječanstvo smatra svoju smionost i snagu izvorom glavne radosti života ..., pa mu se čini sitničavim i kukavičnim izgledati tuđu pomoć. To je Euckenov odgovor. Zar je onda čudno, kad ljudi s prirođenom averzijom prema filozofiji, u »modernoj« površnosti odklanjaju svaku ozbiljniju misao o religiji! Kako li je daleko taj moderni duh od naučnog erosa i akribije u skolastičkoj filozofiji, na koju se gleda »s visoka«!

U školskim priručnicima ima doduše nedostataka, koji su kadri čitaoca odbijati, iako su formalne naravi, a možda su ipak pridonieli averziji spram izučavanja skolastike; na pr. forsiranje silogističke argumentacije postaje kadgod balast, kojim se umjesto objašnjavanja postizava protivno. Sliedeći je primjer u vezi s našom temom, pa će nam poslužiti zbog njezina daljnjeg izlaganja (a meni je pao u oči kod školskog izučavanja etike).

BILJEŽKA IZ ETIKE

Skolastička se etika oslanja na teodiceju, t. j. predpostavlja dokazanim naš odnos prema Bogu kao stvoritelju. Polazeći s toga stajališta, postavlja se na početku etike pitanje o zadnjoj svrsi našeg života. To se pitanje kadgod postavlja i nakon početne teme o moralnoj dobroti odnosno o njezinoj normi, pa se ova tema nastavlja pitanjem: čemu služi moralno dobar život; kuda je on upravljen, usmjeren; zbog čega treba dobro činiti; koja je tome konačna svrha? Čovjek se naime u voljnim činima upravlja k nekom dobru kao svrsi, a kako je dobrota normirana u svršnom redu, koji je Božjom voljom određen, nastaje pitanje: koja je konačna svrha moralnoj dobroti? Bog, glasi odgovor, a u formi argumentacije ističe se, da je Bog gospodar života, stvor je od Boga i prema tome za Boga; osim toga, stvor može imati samo onu svrhu, koju stvoritelj »ima pred očima«, a on može intendirati samo najviše dobro, vlastitu dobrotu. Time je dokazano, da je svrha našeg života u Bogu. To je prva teza u pitanju o konačnoj svrsi. Nas će pobliže zanimati sliedeća, druga teza, ali već ovdje možemo pitati: Mora li upravo tako biti, da se etika oslanja na teodiceju? To me je pitanje zabrinulo na početku izučavanja etike zato, jer sam bio pod utjecajem pokreta za »etičku kulturu«, koja ide za emancipacijom od Boga, hoće izgraditi etiku, ali bez religije, pa se stoga nameće pitanje: Možemo li iz same etike doći do Boga, bez predpostavke o njemu iz teodiceje?

Odgovorio sam na to pitanje prema prijašnjim, spomenutim »spoznajama«. Polazištem k Bogu služi absolutna obligacija — i to u dva pravca: najprije k Bogu kao zakonodavcu, a onda k Bogu kao svršnom dobru, razlogu obligacije. O prvome je već rečeno, a drugo se izvodi iz prvoga. Kao zakonodavac Bog je čovjeku morao postaviti svrhu zakonskog djelovanja, a to već i zato, što čovjek svojim djelovanjem uviek ide za nekim dobrom, a zabranjenim djelovanjem napušta dobro, koje bi ga posve zadovoljilo, pa stoga mora dotično dobro zamieniti onim dobrom, koje je ostvarivo zakonski

dobrim djelovanjem; takvo pak dobro mora biti »absolutno« ne samo u tom smislu, da je bezuvjetno određeno, nego je i najviše, neograničeno, jer bez toga ne bi absolutna obligacija imala nikoje sankcije, bila bi iluzorna, t. j. čovjek ne bi imao adekvatnog razloga, da se na nju obazire i napusti zločinom ostvariva dobra, u kojima vidi svoju sreću. U toj se dakle argumentaciji ne predpostavlja naš odnos prema Bogu kao stvoriteljskom gospodaru, nego kao zakonodavcu i svrhodavcu. Problem životne svrhe i ne nastaje tek sa gledišta Boga stvoritelja, nego se nameće s obzirom na ustrojstvo ljudske naravi, koja je djelatno usmjerena prema svrsi, pa je stoga i naravni moralni zakon povezan sa svrhom. Iz moralne se dakle sfere polazi k rješavanju pitanja o konačnoj svrsi života.

Kad znamo, da je konačna svrha u neograničenom dobru, u Bogu, pitamo: U čemu se sastoji polučenje te svrhe; kako je čovjek posjeduje? Skolastika kaže: stvorovima je svrha, da slave Boga. »Slava« znači očitovanje, odraz savršenstva. Svi stvorovi odrazuju Božja savršenstva po naravnim svojim savršenstvima (to je »objektivna« slava); a razumni stvorovi »formalno« slave Boga, koliko spoznâju i priznâju Božje savršenstvo — bilo izričito (explicite), kad Bogu vjeruju, kad ga ljube, kad mu se mole, bilo uključno (implicite), koliko se moralno dobrim činima podvrgavaju Božjem zakonu. Dokaz: stvorovi izpunjuju zadnju svrhu utoliko, što odrazuju Božju dobrotu, učestvuju na njoj (participiraju). Dokaz: stvorovi mogu samo na taj način postići zadnju svrhu, kako je Bog u stvaranju intendira, a to biva tako, da su stvorovi određeni za participiranje na Božjoj dobroti. Zašto? Jer Bog ne može svoju dobrotu intendirati tako, da bi je preko stvorova tek postizavao, uvećavao, nego tako, da je daje, saobćuje (komunicira), radi čega stvorovi Božju dobrotu »reproduciraju« i time bivaju Bogu »slični«, Bogu se »asimiliraju«, t. j. Bog svoju dobrotu ne intendira iz želje da bi što postigao, nego iz ljubavi prema svojoj dobroti, prema svrsi, kojoj se ne može štogod dometnuti, nego se ona može samo umnožiti po sličnosti, učestvovanjem. Nerazumni su stvorovi samo »tragovi« Božje dobrote (savršenstva),

dok ljudi kao razumni (duhovni) stvorovi izrazitije, neposrednije participiraju i u toliko su »slike« Božjeg savršenstva, a u tome se i sastoji formalna slava: čovjek duhovnim načinom (spoznavanjem i ljubavlju) prima u sebe Boga, ujedinjuje se s njime to savršenije, što je savršenija spoznaja i ljubav.

Formalni ovaj postupak argumentacije o zadnjoj svrsi čovjeka ističe najprije pojam »slave«, a onda taj pojam dokazno podkrepljuje pojmom »participacije«, odnosno »asimilacije«, što se opet dokazno utvrđuje Božjim intendiranjem svoje dobrote. Čitav taj silogistički lanac otežava jednostavnu spoznaju, da Boga posjedovati kao zadnju svoju svrhu može čovjek samo spoznavanjem i htienjem (razumom i voljom), duhovnim ujedinjenjem, naravnim pobožanstvenjenjem. Asimilacija, participacija i slava daju toj spoznaji pojmovno proširenje, pa nije uputno, da ulaze u tezu i u premise. Ta moja marginalna primjetba pokazuje, kako se u skolastici može nailaziti na potežkoće, a načelno je važna toliko, što na takvim prigovorima može nastati nesklonost prema skolastici, što je kadgod odlučno i za njezin prihvat.

Dublji razlog, što je taj primjer (između mnogih mojih školskih bilježaka) ovdje naveden, jest praktične naravi. Doznali smo tako našu najveću moralnu dužnost: slaviti Boga na taj način, da ga kadgod u životu izričito priznamo zadnjom svrhom, i to onim bogoštovnim činima, kojima je Bog formalni predmet, a to su izkazi počitanja, podčinjenosti, zahvaljivanja, molitve. Osim toga, nikojim se činom ne smijemo opirati Božjem zakonu, u svima se činima moramo Bogu podrediti; u tom obdržavanju svršnog poredka izkazujemo uključno (virtualno) štovanje Bogu kao zadnjoj svrsi. To većma slavimo Boga, što se više prema njemu izričito upravljamo, iz ljubavi, ne samo iz podložnosti i posluha, što više nastojimo izvršivati volju Božju u moralnoj dobroti. Njome se postizava zadnja svrha. Savršenstvo te svrhe daje i dobrim činima najvišu savršenost, a po njima se usavršuje i čitav čovjek: on prima u sebe božanstvo. Proučavanjem etike došao sam do spoznaje, koja izriče najznatniju istinu o odnosu čovjeka i Boga. To

je naime poziv Boga upućen čovjeku: »Budi sa mnom!« Jednostavna rieč, a kako veličajna misao, u kojoj je sadržan sav smisao života! »Budi« znači poziv obvezujuće ljubavi, koja nas i pomaže u odzivu dobrim djelima, na koja smo pozvani. »Sa mnom« znači ujedinjenje s Bogom, koje se postizava dobrim djelima. Ljubav nas Božja dakle poziva na ljubavni odziv, pokreće nas na dobra djela, kojima je plod u ljubavi Božjoj. Već prvu misao, iz koje se rađa naš ljubavni odziv, pokreće Bog u nama svojim objavljivanjem — u prolaznosti svieta, u pojavama rađanja i smrti, u veličajnom svršnom poredku svieta i života u njemu, napose u savjesti. Gdje su granice Božjoj ljubavi, kad nam se objavljuje? I gdje su joj granice, kad nam sebe daje kao zadnju svrhu? Zar nije mogao Bog objaviti čovjeku i to, da mu daje sebe u nadnaravnom posjedovanju, u spoznaji i ljubavi, koja nadmašuje naravne moći čovjeka? Mogao je, — a možda i jest. Znademo li za takvu nadnaravnu objavu? Jest, znademo, odgovara nam kršćanstvo.

Filozofija nas je evo dovela do praga kršćanske religije.

U kojem su odnosu moral i religija?

BEZUVJETNA OBVEZA I RELIGIJSKA SREĆA

Moral je odvojen od religije; — to sam čitao poslije mature u spisima za »etičku kulturu«, to sam upravo želio već iz gimnazije, to sam u Beču slušao od Jodla, a znao sam, da to uči i Kant (za onda moj najviši autoritet). Nije odvojen, — taj sam odgovor stekao izučavanjem etike u Rimu. Moral se na religiji osniva, religija je temelj morala. Tu sam istinu uvidio sintezom pojmova o moralu i religiji. Objavljena, nadnaravna religija još nije dolazila u obzir, ni objavljeni (kršćanski) moral. Savjest i Bog: je li to dvoje povezano? Savjest ili moralna sviest sadržava razlikovanje voljnih čina u zle i dobre bezuvjetnom obvezom. A bezuvjetna obveza, to sam uvidio, ne može imati smisla bez veze s najvišim

dobrom, koje se polučuje dobrim činima, a ne polučuje u zločinima. Kako sam to uvidio? Kad nešto hoću, i to razpoznajem kao zabranjeno zlo, znadem zašto hoću, imam svrhu, želim postići neko (ugodno) dobro, a moram (po savjesti, bezuvjetnoj obvezi) da se toga odreknem i time učinim dobro. Ima li taj dobar čin svoju svrhu? Bez nje bi nestalo smisla bezuvjetnoj obvezi. A ona je ukorienjena u razumskoj naravi, dana je čovjeku s njegovom razumnom naravi. Mora dakle da je toj naravi bezuvjetnom obvezom određeno svršno dobro — i to takvo dobro, koje izključuje svako zabranjeno dobro, sve kad bih ga smatrao najvećim; to znači, u bezuvjetno svršnom dobru se nalazi ono, što tražim u zabranjenim dobrima: podpuno zadovoljstvo, sreća. Ova sveza obvezatnih čina s najvišim svršnim dobrom sačinjava moralni red. Bez polučenja sreće u svršnom dobru ne bi bilo sankcije za dobre i zle čine: zašto da činim dobro, zašto da propustim činiti ono, čime bih polučio najveće (zabranjeno) zadovoljstvo; gdje mi je motiv za moralnu dobrotu, kad ona ne bi značila put k oživotvorbi sreće? Po naravi težim za srećom i po naravi ne smijem činiti zlo, koje me vodi k sreći: zar ne bi u naravi ležao nesklad i nesmisao, kad napuštanjem zločina ne bih postigao sreću? A ipak je ovdje u životu ne stječem i uz najveće odricanje; — zar je onda uobće nema? Nema li izasmrtne sreće, nema ni sankcije. Takva je sreća samo u posjedovanju najvišeg dobra, u spoznajnovoljnom sjedinjenju s Bogom. To znači, Bog me obvezuje, da ne činim zlo, jer je time ugrožena oživotvorba sreće u spoznajno-voljnom sjedinjenju s Bogom kao najvišoj svrsi života. Bezuvjetna se obveza osniva na Božjem zakonu, a on se osniva na svrsi života u Bogu. Ova veza s Bogom zakonodavcem i svrhodavcem znači religiju. Moral se dakle osniva na religiji. Moral obuhvata obvezu, svrhu, sankciju, — a toga nema bez Boga i izasmrtnog života. Moralno je dobro iznad svih drugih dobara, predstavlja najveću vrednotu, a tog dostojanstva ne može imati ni po čemu osim po najvišem dobru kao životnoj svrsi, koja nije ovisna o dobrovoljnom pristanku. To pak znači, da se moralna vrednota (dobrota) osniva na religiji, na priznanju najvišeg zakona, na pri-

znanju Boga kao svršne norme dobrih čina. Kad ne bi u Bogu bila svrha života, život bi uobće bio bez svrhe, jer ni u kojem prolaznom (zemaljskom) dobru ne može biti svrha, koja životu daje podpun smisao ili vriednost, koja odgovara našoj težnji za neograničenim posjedovanjem dobra. Bez religije nema život adekvatne svrhe, nema svog usavršenja u sreći. Religija dakle obuhvata sav život: njegovu svrhu, savršenstvo i sreću. Odvojiti život od religije, od Boga, nije moguće, ako je životu namienjeno savršenstvo i sreća u neograničenom dobru kao svrsi života. A kako je moralni red osnovan u svrsi, ne može se ni on odvojiti od religijskog određivanja životne svrhe. Norma moralnosti osniva se u religiji. Osim toga, rekosmo, u religiji (ovisnosti o Bogu) osniva se i moralna obveza, kao i sankcija. Moralne se istine — obveza, sankcija, svrha, norma moralne vrednote, savršenstvo i sreća — osnivaju na religijskim istinama: Bog je zakonodavac i najviše dobro kao naša svrha, koja donosi sreću u izasmrtnom životu. Te su religijske istine stečene razumskim uviđanjem i čine »naravnu« religiju. Moralne i religijske istine same po sebi (objektivno) čine »objektivni« moral odnosno religiju. Objektivno se dakle moral (život) osniva na religiji, i zato se od nje ne može odvojiti.

Utvrđena istina o religijskom (teističkom) moralu suprotna je nazorima, koji hoće razkinuti svezu između morala i religije. Time dakako hoće odstraniti religiju s područja moralnih dužnosti, t. j. zabacuju religijske čine (religioznost, religiju u subjektivnom smislu): ne treba se Bogu moliti (ističe Kant), ne treba poštivati Boga, kajati se za zločin kao povredu Božje volje i t. d. Da li treba ili ne treba, zavisi od toga, da li ima Boga i da li smo čitavim životom o njemu ovisni kao svome stvoritelju i svojoj konačnoj svrsi. Ako život uzročno potječe od Boga i svršno u njega utječe, t. j. ako je Bog stvorio čovjeku život i odredio mu svrhu, a ta svrha nije druga nego Bog, životno naše ujedinjenje s Bogom, onda u tom zakonu ljudske naravi leži dužnost, da priznajemo svoj odnos prema Bogu ili da budemo religiozni. Bez obzira na posebne dužnosti prema Bogu, religija je najobćenitija dužnost, koliko izvire u bitnoj osobini naše stvo-

renosti od Boga i koliko je svako životno djelo podčinjeno Bogu kao konačnoj svrsi. A time je religija i prvenstvena dužnost života. Budući da je čovjek čitavim životom upravljen prema konačnoj svrsi i po vječnom zakonu njoj podređen, a ta se svrha sastoji u spoznajnovoljnom sjedinjenju s Bogom (»slavljenju« Boga), zato je čovjeku životna dužnost, da tu vezu priznaje ili da bude religiozan. Ako i ne uviek izričito, a ono barem uključno, koliko čovjek već time što dobro čini, znade, da poštuje Božji zakon. Koliko ne čini zla, već samim time je (negativno) religiozan. Ne mora čovjek, ako i nije religiozan, biti najveći zločinac, ali ne će ni moralno valjanim životom živjeti bez priznavanja religijskih istina; bez njih je (moralno) nemoguće, da ne bi često povriedio naravni moralni zakon — zato, jer je čovjek od prirode sklon zlu i težko uviđa moralne vrednote, ako mu se ne očituju u svietlu religijskih istina. Baš zato, jer čovjek po osjetilnoj (životinjskoj) prirodi naginje na zlo, nema u sebi bez religije djelotvornih motiva za dobre čine. Odvojiti religiju od života znači dakle prepustiti ga tieku izvan moralnog zakona, čemu je potvrdom izkustvo: bezreligiozni ljudi redovno zaostaju u moralnosti za ljudima, koji su prožeti religijskim duhom. Religija stvara moralno snažne pojedince, dok areligioznost rađa amoralnošću. Hoćemo li u čovjeku zadržati moral temeljnom vriednošću života, moramo je osloniti na religiju.

III. DIO

SMISAO ŽIVOTA: LJUBITI BOGA

Početci filozofiranja oživljavali su u meni pitanjem o smislu života. Čime se bave ljudi? Što ih zanima? Što svi žele? Što rade i zašto rade? U čemu nalaze zadovoljstvo? Po čemu bi život mogao biti bolji? Je li vriedno živjeti? U takvim sam pitanjima tražio odkriće, odgovor, uporište. Gdje i kako bih mogao o tome nešto doznati? I doista su mi jednoga dana (u prvoj bogosloviji) kao odkriće postale svjestite neke misli, koje sam zacielo smatrao važnima, jer sam ih pribilježio (među prvim svojim zapisima). I danas još u njima vidim temeljno značenje za filozofiju. Doslovno ovako:

»Imati ono, što je najvrednije, u čemu je najviše dobro za čovjeka, to je smisao života. Što je za sve ljude najbolje imati? Da li se rađamo s time? Ljudi imadu tjelesna dobra i zla. Je li najgore biti sliep? A bez pameti (razuma)? Nije li najružnije biti zločinac? Da, ovo posljednje mogu ljudi postati po svojoj volji, a neka su im zla od prirode, po nesreći. Ni u kojem zlu ne leži smisao života. Zašto je poljodjelac zadovoljan i bez znanja o smislu života? Odgovor bi za mene bio nešto veoma vriedno. Htio bih znati istinu. Istina je vriednost. Nemam je. Bio bih sretan da je postignem. Sretan? Zar bi me ona podpuno zadovoljila? Kako da je postignem? Istinu mogu postići razmišljanjem, ono je put do istine, a istina je cilj, svrha. Ljudi idu za ciljem, nastoje koješta postići. Kad bih sve postigao, što god mogu željeti, bio bih sretan, blažen. To je smisao življenja. A ja ne

znam, što da želim, po čemu bih postao blažen. Kako dugo ću biti blažen? Dokle god živim? Ne smije mi nestati, ne smije prestati, inače prestaje blaženstvo, pa to onda i nije blaženstvo. Iza smrti? Zašto sam se onda rodio? Da čitav život postizavam, što se tek nakon smrti može — uživati? Što bi to moglo biti, — ako postoji izasmrtni život? Izasmrtni je beztjelesni. Živjeti bez tiela: — može li se? Ne uviđam zašto ne bi to bilo moguće. Tko bi to živio? Ja? A što je taj »ja«? Je li to nešto tjelesno? Ja sada mislim. Mozak misli? Ja hoću misliti. Hoću: — je li to tjelesno? Misliti — ne misliti, htjeti — ne htjeti: svakako je razlika, nije isto, nije dakle ništa. Znam, da nije isto. Znam: — kako znam? Ne vidim, a znam; mišljenjem znam. Istina je, da nije isto, različno je. Istina: — zar je ona pristupna »tjelesnom« znanju (vidu, mozgu)? Sviestan sam, sviestno znam, da mislim, da hoću, da ja postojim, a ne, da me nema. Sviest: — je li to mozak, njegovo djelovanje? Ali to nema baš nikoje veze s utjecanjem na živce! Za sve, što vidim, čujem, dotičem, treba imati živce, mozak, a sviest, istina, ja, znadem, hoću, različno, isto... to je sve tu, u meni, sada živi u meni, a nikako nije spojeno s onim, što se u meni nalazi po gledanju ili slušanju, nije o tome ovisno. Mogu li dakle nešto doživljavati neovisno o mozgu, o materiji, o tielu? To bi možda i nakon smrti moglo postojati! Moglo bi? Zašto ne bih mogao živjeti beztjelesni »ja« s mišljenjem, htienjem, pa i nekim čuvstvovanjem (kako iz psihologije znadem)? Kad mislim, spoznajem istinu. Može li to biti nakon smrti? Mogu li htjeti nešto nakon smrti? Što bi moglo »dobro« biti za mene i nakon smrti, da to mogu željeti i htjeti? Samo istina? Je li istina najviše, neograničeno dobro? Zar bih u tome mogao uživati bez kraja? Kad bi to i bilo, odkud mogu znati, da uistinu jest tako? Tajnovito mi se odnekud približila jedna rieč, koja me izpunja strepnjom, neizvjestnom slutnjom: — Bog. Što je Bog? Nije li on najviše dobro? Kakvo dobro? I zar je to moguće postići? Kako? Samo mišljenjem i htienjem, razumom i voljom. Ako Bog postoji, on mora imati razum i volju. Zato se kaže, da je on »duh«. Zato se kaže, da smo njemu »slični«. Po razumnoj (duhovnoj) naravi smo Bogu

slični. Heureka: ako Bog spoznaje i hoće, i znade zašto hoće, i ako je nas ljude stvorio, znade, zašto nas je stvorio, ima neku svrhu, kojoj su ljudi svojim životima upravljeni! Koja je to svrha? Šta je Bog htio postići stvorivši čovjeka? Primiti nešto od čovjeka? Ništa mu ne treba. Dati nešto čovjeku? Jedino to. Što dati? Sreću, jer to svi tražimo. U čemu? U najvišem dobru. Pa to je samo Bog. Hoće li Bog sebe dati ljudima? Kako? Da ga spoznaju i hoće. Što je dobro, to ljubimo. Da Boga spoznajemo i ljubimo: — to zar moramo postići? Ako Bog hoće, onda moramo. Zašto hoće? Jer je to za nas najveće dobro, ne može biti većeg dobra nego imati Boga. Ne smijemo htjeti, ne smijemo ljubiti nešto izvan Boga kao svoje najviše dobro, u kome bismo htjeli dovieka biti sretni. To i ne može biti ni u čemu izvan Boga. Dakle: ljubiti Boga jest ona svrha, koju je Bog »imao pred očima«, kad nas je stvorio. Hoće, da ga ljubimo. To jedino odgovara našoj razumnoj naravi, koja teži za najvišim dobrom. Morao je pokazati put do toga, morao nam je dati, da spoznamo način, kako ćemo ga ljubiti. Eto načina: ne raditi ono, što znači napustiti Boga kao najviše dobro, ne tražiti sreću u nečemu, što je suprotno ljubavi Boga. A što je to? Bog je morao razumnoj naravi dati putokaz za razlikovanje »dobrih« čina, koji vode k Bogu, od »zlih«, koji odvode od njega. Imamo ga: to je savjest. U njoj nam Bog »kaže«, što ne smijemo i što moramo činiti. To je zakon. U Bogu je »vječni« zakon, kojim je određen put volje prema zadnjoj našoj svrsi života, prema ljubavi k Bogu. Određen, bezuvjetnom obvezom zakonski postavljen po razlikovanju u zle i dobre čine. To je moralni zakon. Za sve druge nerazumne stvorove ima prirodni zakon. Zašto je njih Bog stvorio, kad ga ne mogu spoznavati i ljubiti? Možda radi čovjeka, da preko njih spoznaje Boga? Svakako zato, da se po njima očituje Božja moć, veličina, da se u njima odrazuje um Božji, dakle Božja savršenstva. Da, vjeronauk to naziva »slavom« Božjom: svi stvorovi, i čovjek, treba da slave Boga. Uzvišena li sklada: našoj razumnosti odgovara, da Boga spoznajemo i da ga ljubimo i tako »slaveći« ga budemo sretni, a ta slava odgovara i Bogu kao razlog (svrha), da nas

je stvorio. On je htio, da nam bude dobro, a tko to hoće, taj ljubi. Bog nas ljubi — i zato nas je stvorio. Bog može ljubiti samo sebe, ali u toj ljubavi hoće i nama dobro, najveće dobro, da budemo sretni, jer nam je težnju za srećom usadio u našu narav. Mi ga ljubimo, kad činimo, što je moralnim zakonom odredio. Šta time postizavamo? Ljubav? Njegovu zakonsku volju možemo vršiti iz posluha, jer se bojimo posljedica, ako Boga napustimo i odaberemo drugu svrhu života; sad ljubav nije motiv, da ne činimo zlo, ali ljubav će biti ono, što ćemo dobrim činima postići. Ljubav prema Bogu je svrha, koja nas usrećuje. Sada u životu, ili nakon smrti? Sada moramo za ljubav prema Bogu i trpjeti, a ne da bi sretni bili; dakle je sretna ljubav iza smrti. Kako ćemo ga ljubiti? Prema tome, kako ga spoznajemo. A kako ga spoznajemo? Po savjesti znademo, da je zakonodavac; po svietu znademo, da je stvoritelj i ureditelj. Znademo dakle posredno. Drugčije ga naš razum ne spoznaje. A zar bi mogao i drugčije? Zar je naša (posredna) spoznaja najsavršenija? Očito nije, jer Bog samoga sebe tako i ne spoznaje; on sebe spoznaje neposredno, ne preko drugih »stvari«. A ne bi li i čovjek mogao na takav način spoznavati Boga? Ne doduše upravo tako, kao što Bog sebe sponaje, ali »slično«. Čovjek je, rekosmo, Bogu sličan, koliko je razumne naravi, a postaje mu sličan, kad spoznaje i hoće Boga, dakle ono isto, što i Bog spoznaje i hoće. Koliko ga razumno, po svojoj naravi, spoznaje i ljubi, čovjek je Bogu »naravno« sličan. A sad se pita: može li čovjek postati Bogu sličan i »nadnaravno« — tako, da ga spoznaje i ljubi iznad svojih naravnih sposobnosti? Ako to Bog hoće, zašto čovjek ne bi mogao? A zašto bi Bog to htio? Jedino opet iz ljubavi. Koliko naime uviđa, da naravna ljubav kao konačna (izasmrtna) svrha života ipak nije sve, nije najviše, što bi čovjek mogao imati, pa mu hoće dati još više, što naravno dobrim djelima nije sposoban postići. Hoće mu dati (donekle) vlastitu savršenost — neposrednu ili intuitivnu spoznaju biti Božje, — u čemu se i sastoji nadnaravno »pobožanstvenjenje«. To bi dakako morao Bog nekako »objaviti« čovjeku. Naravno ili putem razuma objavio mu je naravno uređenje života, t. j. moralni put k oživotvorbi svrhe, kako odgovara razumnoj naravi. Ako je Bog namienio čovjeku nadnaravnu svrhu, u nadnaravnoj ljubavi neposredne spoznaje Boga, morao je to na poseban način objaviti, jer iz same razumske objave toga ne znamo. Razumski nam se objavljuje po stvorovima i po savjesti, a po njoj se objavljuje kao naš najviši cilj života, dostiživ naravnim našim sposobnostima, razumnom spoznajom i voljom. Ali iznad toga — sve je nepoznanica za naš razum. Ima li druga koja objava? Je li Bog ljudima objavio, da im daje nadnaravnu sreću u nadnaravnoj ljubavi; dostiživu nadnaravno dobrim djelima? Kršćanstvo kaže, da jest — po Isusu Kristu. Zašto to nije dao već prvom čovjeku? Kršćanstvo kaže, da jest. Nije morao dati, jer toga naša narav ne traži, pa ako je dao, to je po nadnaravnoj »milosti«. Je li to po Kristu objavljeno?«

Kad ovo danas čitam (četrdeset godina, odkako je bilo napisano), želim najprije upozoriti, kako filozofiranje dobiva svoje individualne, izvorne oblike i kad je na putu k spoznajama, koje poviestno već postoje. U navedenom su odlomku temeljni elementi teističke etike s prielazom na ideju kršćanstva. U sklopu tih misli nije svaka od njih (zasebno uzeta) nova, i nema sumnje, filozofiranje je nadovezalo na neke poznate misli, ali njihovim se postavljanjem i spajanjem prilazi k novim vidicima, odkuda se oblikuje novi dohvat istine.

FILOZOFIJSKA PRIPRAVA ZA PRISTUP K POVIESTNOM OBJAVITELJU

Za umovanje o smislu života smatram najvažnijim navedeni uzpon u nadnaravnu sferu, — do misli o Bogu, koliko bi voljan bio podići čovjeka na nadnaravnu svrhu života. Put do te misli vodio je, tako reći, a priori: od ljubavi Božje prema čovjeku s obzirom na njegovu razumnu narav došli smo do ljubavi, koja čovjeku daje sasvim nove životne uvjete, kojima se ljudsko biće preoblikuje u nadnaravno pobožanstvenjenje. Čitav je tako sistem nadnaravnog smisla sintetički zahvaćen i

izrađen suvislo s naravno religijskim smislom života. Naravno moralni ili razumno svršni red preoblikovan je u nadnaravni (»milostni«) tako, da se »odozgo«, iz Božje ljubavi, došlo do pitanja o konkretnoj mogućnosti obitovanja te ljubavi, t. j. do pitanja o objavi, kojom Bog saobćuje ljudima nadnaravni smisao života.

Tko je to kadar uviđati, pristupa s izrađenom ideologijom poviestno (»aposteriorno«) postavljenom pitanju Božje objave u osobi Isusa Krista. Sva će poviestna argumentacija apologetike uvjerljivije djelovati na onog čovjeka, koji je shvatio konvenientnost nadnaravnog životnog smisla u vezi s filozofijski utvrđenom istinom o naravnom smislu, koji se također osniva u ljubavi Božjoj prema razumnom usavršenju čovjeka i njegovu blaženstvu. Tko u poviestnim podatcima traži potvrdu za Kristovo objaviteljsko »poslanstvo«, a još nije upućen u značenje ili smisao tog objavljivanja, težko će ovim putem prevladati skepsu. Tko uviđa potrebu nadnaravne objave u vezi s nadnaravnim životnim smislom, koliko izvire u Božjoj ljubavi, ne samo što poviestnoj pojavi Isusa Krista pristupa s filozofijski fundiranom predispozicijom težnje, da bi u toj pojavi našao jamstvo za ostvarenu odluku Božju o našoj nadnaravnoj sreći, nego je i spoznajno više prilagođen sigurnom pristupanju uz poviestno utvrđene dokaze za Kristov objaviteljski autoritet. Drugim riečima, prilaženje Kristu nije za svakog čovjeka metodički izpravno postavljeno, ako lik Kristov uzmemo izključivo u povjestničkom svietlu. Za izhodište treba uzeti religijsku orientaciju, koja će u poviestno kritičkoj primjeni tvoriti punu podlogu za stjecanje sigurnosti o poviestnoj istini Kristova religijskog značenja. Pod religijskom orientacijom razumievam najprije spoznaju o naravnoj religiji. Treba najprije znati, da je čovjek po razumnoj naravi u vezi s božanstvom. Ta veza obuhvata troje: spoznaju božanstva, vršenje njegove volje, poštivanje božanstva. Čovjek može razumom spoznati neke istine o Bogu: da je naš stvoritelj, da se od svieta razlikuje, da je vječan, posvudan, razuman — i napose, da je moralni zakonodavac, i utoliko da treba vršiti volju Božju. Kad to čovjek spoznaje i čini, ima »naravnu« religiju. Po njoj je

čovjek u odnosu s Bogom kao svrhom, koja je određena moralnim zakonom. On obvezuje čovjeka na polučivanje Boga u (naravnom, razumskom) spoznavanju i vršenju moralnog zakona. Najprije dakle treba (filozofijski) uviđati opravdanost teističke etike i njezinu glavnu misao: Bog je iz ljubavi namienio čovjeku konačnu životnu svrhu u naravnom (razumno-voljnom) sjedinjenju s Bogom. S tim u vezi treba još uviđati dvoje: nedostatnost naravne religije i konvenientnost nadnaravne svrhe. Samim razumom (u naravnoj religiji) ne mogu svi ljudi steći sigurne spoznaje o Bogu, napose o tome, kako je on svrha života, a zato i ne mogu valjano vršiti volju Božju, t. j. ne mogu polučivati razumnoj naravi određenu svrhu. Već taj nedostatak naravne religije upućuje na to, da bi prikladno (konvenientno) bilo, kad bi Bog nekim drugčijim načinom omogućio polučenje svrhe. Osim toga, u neograničenoj ljubavi Božjoj prema čovjeku leži razlog pomišljanju, da bi Bog mogao namieniti čovjeku i takvu svrhu, koja nadilazi razumnu narav, a ipak je čovjeku (po nadnaravnoj pomoći Božjoj) pristupačna. To bi Bog morao objaviti — i u toj bi objavi bio temelj nadnaravne religije. To su, eto, spoznaje, koje čine navedenu orientaciju, potrebnu za poviestni pristup k pitanju, da li je Isus Krist objavitelj. Ako jest, onda postoji samo ova nadnaravna religija. Tko tako uviđa potrebu nadnaravne ili objavljene religije, pa se u poviesti ogleda, ako bi je negdje pronašao, ne će biti nesklon uočiti u Isusu Kristu kriterije za faktičnost njegove objaviteljske misije, te će po njima steći sigurnost, na kojoj se temelji vjera u Kristovu objavu. Kritičko prilaženje k Isusu Kristu uvjetovano je dakle navedenom religijskom orientacijom — i u tome je njezina osnovna važnost za filozofiranje o životu, napose u pitanju opredjeljenja za kršćansku religiju.

PONOVNA NAPOMENA

S tim u vezi želim ponovno iztaći jednu znatnu činjenicu. Kršćanski se nazor predaje također školskom poukom. Pitanje vjeronauka spada među najvažnije činbenike u razvoju kršćanske sviesti, pojedinačne i kolektivne. Kršćanska kultura čitavih generacija može biti ovisna o valjanosti školskih priručnika, koji bi mladenačkoj dobi primjereno trebali objasniti navedenu orientaciju. Bez toga ne bi bilo ni čudno, da bude promašen namjeravani uspjeh vjeronaučne obuke. Ako đak (a možda i nastavnik) ne razumije teksta priručnika, nastaje zabuna, koja može ugroziti religijski smjer života čitavom naraštaju. Uzimam neke primjere. U nekoj se apologetici (za 5. razred!) odmah na početku kaže, da je svrha religije, »da čovjek nastoji na sebi sve većma ostvariti ideal dobrote, kreposti i svih savršenstava, što odsievaju od božanstva, i da tako bude što sličniji i bliži Bogu. Drugim riečima, da u sebi i oko sebe ostvaruje ideal kraljevstva Božjega. To kraljevstvo Božje treba da bude predvorje ulaza u kraljevstvo vječnoga blaženstva«. Za nadnaravnu se religiju podalje kaže, da »pruža ljudima nadnaravna milostna sredstva, koja omogućuju postizavanje nadnaravnog spasenja«. Meni je posve razumljivo, da je đaku to posve nerazumljivo. U dogmatici (za 6. razred!) se na početku kaže, da je prvotno stanje čovjeka bilo »slika Božja« po naravnim i nadnaravnim darovima (osobinama), a među posljednjima je nadnaravna milost (svetost i pravednost). »Ti su darovi imali ljude pomagati, da postignu svoj posljednji cilj: vječno nadnaravno blaženstvo u gledaju Boga«. Siliti na ovo blaženstvo — nije Bog mogao čovjeka. »Trebalo je, da prvi čovjek kao predstavnik cieloga ljudskog roda izjavi, da li je vjerno i poslušno i zahvalno diete, da li je od svoje volje spreman priznati Boga svojim Otcem i Gospodarom. Zato je prvi čovjek dobio svrhunaravne darove pod taj uvjet, da drži zapovied Gospodnju, da ne jede voća s nekog stabla. Od posluha ovoj lakoj zabrani zavisila je vječna sreća prvoga čovjeka i njegova potomstva. Prvi ljudi, sotonom zavedeni na oholost i neposluh, prekršili su

zapovied Božju i jeli su od zabranjenog voća... U Adamu su kao u klici sagriešili svi ljudi. Stoga svaki čovjek, koji prirođenim rađanjem potječe od Adama, prima kao baštinu taj porodični grieh.« Meni je danas jasno, zašto sam upravo kod srednjoškolskog vjeronauka stao osjećati prvi zazor prema religiji. I o najuzvišenijim istinama, kad su neuvjerljivo prikazane, može se kod neupućena čovjeka rađati dojam obmanjivanja.

Mogao bi tko pomisliti, da smo se digresijom o vjeronauku udaljili od filozofije, ali nije tako, čak smo time u dodiru s najvažnijim pitanjem filozofije. Jer takvim smatramo pitanje o smislu života. A kršćanstvo je kulturno-poviestna pojava, u kojoj je sadržan nazor o smislu života. To ne znači, da je kršćanstvo samo predmet filozofijskog izučavanja, ali ono nije ni sasvim izvan dohvata filozofijskog interesa. Filozofija hoće poboljšati život, unaprieditи ga, — ne kao tehnika, ekonomija, medicina i druge nauke, nego na poseban način. Različna znanstvena istraživanja idu za tim, da po svojim rezultatima podižu vriednost života, da u život unose nove vrednote. Za tim ide i umjetničko stvaranje. Stvaralačka djelatnost dobiva upravo kulturno značenje po tome, što je nošena nastojanjem oko promicanja takvih vrednota, koje životu daju pravi smisao. A koje su to vrednote? U čemu je pravi smisao? To je osnovno pitanje filozofije. Zato će ona pitati: Koji su izvori tih vrednota; koji su činioci kulturnog oblikovanja života? Pitat će također: Koje su pedagožke metode za životnu provedbu tih vrednota? Kako ćemo filozofiju života pedagožki primjenjivati? Kako ćemo (mlađem) čovjeku dati orientaciju o smislu života? Ako je opravdana teističko-etička orientacija, a kršćanstvo već postoji kao nosilac takve orientacije, treba na osnovu toga ustanoviti psihološki podesan postupak odgajanja. Vrlo je važno, da se naglasi taj zadatak filozofije. Možda je i na samoj filozofiji (u njezinoj poviestnoj datosti) znatan dio krivnje, što je širi slojevi smatraju odtuđenom životu. A ona ipak ima najvažniju ulogu u životu, jer izpituje i određuje osnovne uvjete za vriednostno ocjenjivanje života, i time utire putove budućim oblicima života, u kojima bi čovjek postigao maksimum za-

dovoljstva. Jer k tome je cilju usmjereno sve životno nastojanje — i unutar kulturnog oblikovanja života. Znanstveno, umjetničko i svako kulturno nastojanje ide za tim, da život poboljša, da ga učini vrednijim, a time da ususret dođe prirođenoj težnji za srećom, blagostanjem, podpunim zadovoljstvom. Ove težnje ne može život obići ni u kome pravcu svoga razvoja. Težnja za srećom obuhvata cjelinu života, animalnog i kulturnog. U smjeru animalnosti ljudi žele različne užitke, a čuvstveno kvalificirani doživljaji zadovoljstva obilježuju i usvajanje kulturnih vrednota. I upravo na razmeđu animalne i kulturne sfere dolazi do najsnažnijeg izražaja dinamika težnje za srećom. Kako? Na tlu moralne sviesti. Težnja za animalnim dobrima nije bez ograničenja. Ostvarivanje težnje za animalnim užitcima može polaziti putovima, koji su zabranjeni, bezuvjetno zabranjeni. I baš u toj bezuvjetnosti leži karakter moralnosti. Neki su voljni čini, iako podesni za oživotvorbu animalne sreće, zabranjeni po savjesti, po sviesti svakoga normalnog čovjeka, i utoliko su zločini, a suprotni su ovima dobri čini. Ostvarivanje težnje za srećom podvrgnuto je obćenitim i neizostavnim granicama. To je osnovna i najvažnija spoznaja čitave filozofije o životu. Ova istina ima služiti izhodištem i školskih vjeronauka, jer je i njima zadatak, da na čovjekovu težnju za srećom nadovežu razumievanje za smisao kršćanstva.

Tako smo pronašli središnju točku, u kojoj se sastaje filozofiranje o životu uobće i o kršćanstvu, kao i pitanje o pedagožko metodičkoj primjeni. Na tu sam misao naišao u doba svoga studija etike (u Rimu), kad sam istodobno izučavao apologetiku. Paralelno je to izučavanje teklo već od mature, samo što sam najprije (u teologiji) upoznavao filozofe, koji zastupaju etiku bez religije, a iza toga tek skolastičku (teističku) etiku, dok sam obratno najprije upoznao školsku apologetiku i crkvene pisce (Schanza...), a za tim Harnacka, Straussa, Renana i neke moderniste, koji različito tumače poviestnu pojavu Kristovu. Došao sam tada na misao (jer je suprotnost različnih nazora u meni rađala skepsom o opravdanosti Kristova božanskog poslanstva), da se kritičko izpitivanje o Isusu Kristu mora osloniti

na filozofiju života. Uz predpostavku, da smisao Kristova poslanstva leži u pitanju o nadnaravnoj svrsi našeg života, držao sam, da je pristup k osnovnom problemu kršćanstva omogućen tek nakon filozofskog rješavanja obće životne problematike. Tako bi imala početi i školska pouka o kršćanstvu.

IZ ETIKE PREMA ISUSU KRISTU

Nadovezujući na spomenutu istinu o ograničenju naše težnje za srećom, odkrila mi se ta istina u punoj sintezi težnje za srećom i moralne obveze. Evo ovako: Čovjek ima animalne sklonosti, teži za tjelesnim blagostanjem, i u to ime neki ljudi nastoje postići različna dobra (imetak, ženu...) krađom, ubojstvom, prevarom. Kod tih čina stavlja sviest zabranu, zaustavlja polučenje cilja ili sreće, koju dotični namjerava postići zločinima. Ovo zaustavljanje, ograničenje u ostvarivanju animalne sreće, fundamentalnog je značenja za sav ljudski život. Ne radi se još ni o kakvoj religiji, samo o činjenici moralne (bezuvjetne) obveze. A na toj činjenici moramo graditi ljudski život: da ne budu ljudi lupeži, lopovi, zločinci, stavljena je granica volji — i to granica, o kojoj obćenito i glasno govori naša sviest, razum, dakle granica postavljena po razumnoj naravi, jer nije uvjetno postavljena, nego bezuvjetno, neuklonivo. To je jedno. Drugo: ta granica ne može značiti uništavanje težnje za srećom, jer i ta je težnja ukorienjena u našoj naravi, ne samo animalnoj, nego i razumnoj; uviđajući zabranu, čovjek i dalje teži za srećom. Bezuvjetna je zabrana prema tome putokaz na drugu stranu: nije sreća ostvariva zločinima, nego nasuprot ona mora biti u smjeru napuštanja zločina ili u smjeru moralno dobrih čina. Ali to je samo onda, ako se u tom drugom smjeru nalazi veće dobro, veća sreća nego na strani animalne sreće; mora biti neko najviše dobro, koje nadilazi svako drugo zabranjeno dobro. Koje je najviše dobro? Po odnosu prema tome dobru djela su dobra odnosno zla. Zlodjela su zabranjena bezuvjetno,

po samoj razumnoj naravi, ne odgovaraju razumnoj naravi, a odgovaraju joj dobra djela, jer joj odgovara i ono najviše dobro, koje je dobrim djelima ostvarivo. Koje dobro odgovara razumnoj naravi kao njezino najviše dobro? Šta može čovjek spoznati kao svoje najviše dobro? Odgovor na to pitanje upućuje nas na Boga. U njemu je izvor bezuvjetne obveze, pa i izvor one sreće, koja predstavlja svrhu te obveze. I ne pitajući za Boga, čovjek mora biti moralno dobar, on tome zahtjevu ne može izbjeći, bez obzira, da li mu se hoće ili ne će Boga priznati. Pitanje o Bogu nastaje, čim se pitamo: Zašto ne smijem biti zločinac; gdje mi je sreća, ako ne činim zlo, nego činim dobro? Pitanje o Bogu kao svrsi života nameće se, čim konstatiramo bezuvjetnu potrebu moralnog života. Ako smo već pošli od spoznaje Boga, t. j. ako je najprije dokazan obstanak Boga, koji je čovjeku odredio svrhu života, pa ako smo već ustanovili, koja je ta svrha, možemo i ovim putem (utvrdivši najprije životnu svrhu u Bogu) upozoriti na činjenicu moralne obveze, koja nas upućuje na polučivanje svrhe.

Dva su dakle postupka: ili najprije iztaći značenje moralnog života i odatle tražiti vezu s Bogom kao najvišim dobrom, koje odgovara teženju razumne naravi za srećom, ili obratno, ustanoviti svrhu života u Bogu i s time povezati moralni zakon. Na ovom se temelju razumljivo opravdava potreba religije — naravne, a onda i nadnaravne. To je onda polazište poviestnom promatranju Isusa Krista.

Sve je to, čini se, vrlo jednostavno, ali to jednostavno je trebalo opravdati, a pronaći opravdanje i znači kritičku samostalnost filozofiranja. Mnogi ne slute, kako je važno pronaći u filozofiji upravo ono, što je u njoj najvažnije. A nije li također važno pronalaziti pristup kršćanstvu?!

»Isuse, pristupam k tebi sa sigurnošću, da si poslanik Božji, koji nam objavljuješ, kako Bog ljubi sve ljude, kad im daje sebe kao nadnaravnu svrhu života. Za sada još ne znam, kakvo će biti naše uživanje te svrhe, ali znam, što je nadnaravna svrha, jer znam, u čemu bi se sastojala naravna svrha života, da nas je Bog

samo njoj prepustio. Po naravi imam razum i volju, pa bi naša sreća u polučenju svrhe bila samo u tome, što bismo s udivljenjem gledali uzvišenost moći i mudrosti i dobrote Božje u svemu stvorenju, u svemiru i u ljudskom životu, pa bi se u našim dušama razplamtjela ljubav, najplemenitiji doživljaj na neizcrpljivom izvoru svega, što se u svietu i životu odrazuje kao najljepše, najvrednije. Da ne budemo udaljeni od Boga preko njegovih stvorova, nego da mu se neposredno približimo, da ga umom zremo »licem u lice«, sasvim drugačije nego sada, taj nadnaravni način spoznaje daje nam Bog kao izvor ljubavi, za koju od naravi nismo sposobni. Zato nam sreću te ljubavi ne daje kao zaslugu za ova neznatna naša dobra djela, na koja nas upućuje razum, nego nam po tebi, Isuse, objavljuje putove, koji nas k njemu vode — u »nebo«, u »kraljevstvo Božje«, u nadnaravni život sjedinjenja s Bogom. Objavljuje nam zakon života kao priprave za izasmrtnu sreću. Objavljuje nam svoje milosti, koje nam pruža za vršenje zakona. Objavljuje nam istine, u kojima donekle već sada razbiremo buduće odkriće o njegovu životu i o uređenju naših života po vječnom zakonu, — buduće odkriće o Bogu Stvoritelju, Ureditelju i Darovatelju ili Ljubitelju. Vjerujem u tvoje rieči, Isuse, u sve što nam objavljuješ. Znadem i zašto vjerujem. Ti si sam rekao, da si Božji poslanik i upozorio si na svoja djela, da to potvrdiš. Suvremeni tvoji privrženici znali su za ta djela i zato su te sliedili. Kad si bio uzvišeniji od svih nas, i kad si Bogu bio od svih nas bliži — kako ti svi priznaju, — zar bi ti sviestno obmanjivao ljude, koji su zbog vjere u tebe položili živote? Ti si osnovao svoju Crkvu, da poučava ljude o objavi Božjoj i da ih vodi k nadnaravnoj sreći, pa zar bi Bog pristao, da preko tebe obmanjuje ljude? Zar nije sve, što si govorio i činio, namienjeno samo onoj svrsi, kojom nam se daje najviše, što je čovjek sposoban od Boga primiti? Zar ovo najbolje, što možemo od Boga očekivati, dolazi do nas putem Božje obmane, koja bi u tome bila, da dopušta vjeru u tebe, koju ne možemo smatrati nerazumnom? Smjerno priznajem, da bih bez tebe bio zločinac, i da nikad tebe nisam upoznao, bio bih najnesretniji. Zar taj plod lju-

bavi prema tebi može biti plod neistine? Vjerujem u istinu tvojih rieči, da si ti Sin Božji, da si jedno s Bogom, i zato se Tebi molim, da mene, koji sam postavljen na razkršće između životinje i Boga, iza smrti uvedeš k Otcu našem na nebesima.«

Ta je »molitva« nastala (ne znam točno kada) nakon mnoge lektire o kristologiji. Modernisti se u prikazivanju »poviestnog« Krista oslanjaju na filozofijske predpostavke. Slika se Kristova, kaže Loisy, ne osniva na poviestnoj podlozi, ona ima uporište u nazorima moderne filozofije. Tako smatra Renan evanđelja djelomice legendarnima zato, jer govore o čudesima, a ne što bi dokazano bilo, da ne zaslužuju vjere. Čak se mnogi »uživljuju« u lik Isusov time, što u nj projiciraju svoj ideal. Krista prikazuju po svom ukusu (O. Pfleiderer).

RENAN

Protiv mogućnosti čudesa i nadnaravne objave bili su počevši od Celza svi deisti (ne priznavajući utjecaj Božji u svietu), bilo kao empiristi (Hobbes, Locke, Hume...), bilo racionalisti (Spinoza...), koji priznaju samo naravnu religiju. »Prirodna se stalnost ne dâ čudom probiti; to je uvjerenje postalo sviešću novog svieta« (Strauss). Isus je, kaže Renan, »više podliegao čudesima, kako ih je tražilo javno mišljenje, nego što ih je sam činio. Čudo je obično djelo publike, a ne onoga, kome se pripisuje... Isusova su čudesa bila nasilje, koje mu je nanio njegov viek.« A ipak znamo (iz evanđelja), koliko se Isus pozivao na čudesa, napose na svoje uzkrsnuće. »Uzkrsnuće Isusovo čini središte središta, srdce kršćanstva« (Strauss). Izvan svake je sumnje, da su Isusovi učenici vjerovali u njegovo uzkrsnuće. Njima je to bilo »baš tako izvjestno, kao i činjenica njegove smrti, i to bijaše glavna stvar njihova navješćivanja« (Harnack). Zato se ta sigurnost ne može tumačiti iz orientalnih mita i starozavjetnih proročtva. Nije ni legenda, nastala iz vjere u uzkrsnuće, činjenica praznoga groba, u koji je Isus bio položen (kako svjedoče evanđelja i Židovi), pa se ta činjenica ne može tumačiti hipotezom prividne smrti (nad kojom se Strauss zgraža), ni krađom učenika odnosno Židova ili kako drugčije. I činjenica Isusovih ukazanja nakon uzkrsnuća ne da se valjano tumačiti halucinacijama i vizijama (Celzo, Renan...). Ali nije potrebito da ponavljamo poznate apologetske razprave, od kojih zavisi »Isusovo mjesto u svjetskoj poviesti«, kako kaže Renan (u 1. pogl. djela »Život Isusov«). On drži, da je mješavina jasnih pogleda i sanja, razočaranja i nade došla do izražaja u čovjeku, kome je »obća sviest dosudila naslov Sina Božjega — i to punim pravom, jer je potisnuo religiju napried za korak, s kojim se nijedan drugi ne može, a vjerojatno ne će ni moći nikad prispodobiti«. Isus je po Renanu plod poviestne evolucije: židovski su svećenici imali »individualna nadahnuća«; u svakom su plemenu »vidovnjaci« navieštali židovsko carstvo čitavog svieta; Zakonik (Thora) dobiva socialno-moralni značaj, a odatle se u narodu stvara sviest, da će doći carstvo Božje, univerzalna moralna ustanova: Izrael ima moralnu misiju svieta, postaje »narod Božji«, ugovorom vezan s Bogom; religija je među Židovima postala veza iznad domovine i rodbinstva, s uvjerenjem, da je to jedina, prava religija, kakve nemaju nežidovi; knjiga Danielova ocrtava mesianizam: osjećalo se »približavanje nečega nepoznatoga«. Prikazujući »bitni značaj Isusova djela« kaže (u zadnjem poglavlju), da Isus nije naučavao vjerske istine (dogme), i prema tome ne postoji naučavajuća crkva. On je propoviedao vjeru u nebesko carstvo — i tko ima tu vjeru, njegov je učenik, kršćanin. »Kršćanstvo« je sinonim vjere (religije) uobće, jer je »Isus utemeljio u čovječanstvu vjeru, kao što je Sokrat u njemu utemeljio filozofiju, kao što je Aristotel utemeljio znanost«. Sredovječna je skolastika proglasila Aristotela jedinim učiteljem znanosti, a ipak ga je izkrivila: »da je Aristotel prisustvovao razpravama ove škole, zabacio bi njezinu nauku... pljeskao bi onima, koji su joj protuslovili. Isto tako, da se Isus vrati među nas, priznao bi svojim učenicima ne one, koji misle, da su ga čitava obuhvatili u nekoliko fraza katekizma, nego one, koji nastavljaju njegovo djelo... U

tom smo smislu kršćani i onda, kad se gotovo u svim točkama odjeljujemo od kršćanske predaje, koja je živjela prije nas«. Isusa možemo nazvati božanskim utoliko, što je »svoj rod najviše pomakao prema božanstvenosti«. Židovi su u ono doba davali stanovitim ljudima božanske atribute. Isus se nije smatrao Sinom Božjim u smislu kasnije teološke nauke. Čudesa su plod »pučke psihologije«. I tako dalje. (Možda je istina, kako tvrdi Dumas Mlađi, da je Renan dobio od Rotschilda milijun franaka za to djelo. Lakše bi se dala ustanoviti istinitost Nietzscheove izjave: »Herr Renan, dieser Hanswurst in psychologicis«.)

Kritičkom je istraživanju nametnut zadatak, da utvrdi neosnovanost takva prikazivanja, koje može psihološki snažno djelovati na neupućena čitaoca, koji je sklon »naravnom« tumačenju Isusove pojave, kako sam bio i ja. Izcrpna reprodukcija slike Isusove po Renanu iznesena je ovdje zato, jer je ta slika bila za mene uvjerljiva tako dugo, dok nisam, njome ponukan, tražio i napokon pronašao nadnaravno svietlo, u kome se istinski prikazuje i njegov poviestni lik.

Na Renanovoj (naturalističkoj) slici izgubio se Krist nadnaravni objavitelj. Na njoj se ne vidi onaj poslanik, koga Bog šalje ljudima, da im saobći darovanje nadnaravne svrhe, i da ih uputi u ostvarenje te svrhe, i da im dade sredstva za to ostvarenje (polučenje). A zašto mora na Isusovoj slici biti to obilježje, da je on ostvaritelj naše nadnaravne svrhe, da nam nosi dobra, na kojima počiva oživotvorba te svrhe? Zar mi držimo, da je Isus objavitelj ili saobćitelj nadnaravnog svrhodavstva zato, što svojim razumom ne možemo znati, da li nam je Bog doista dao nadnaravnu svrhu, ako nam on to ne saobći po svome poslaniku, dakle nadnaravno? Zar mi ovako argumentiramo: znati, da je Bog dao nadnaravnu svrhu, ne možemo bez nadnaravne objave, ona je bezuvjetno potrebita (fizički nuždna), da budemo obavješteni o nadnaravnoj svrsi — i zato je Isus poviestno faktički objavitelj? Nipošto; to nije bila naša argumentacija. Mi iz nuždnosti objave ne izvodimo njezinu faktičnost (kako misli Sabatier). Ako je Bog namienio ljudima nadnaravnu svrhu, to im je dakako morao saobćiti, i to nadnaravnim saobćenjem (objavom): naravno (razumski) možemo doduše znati za naravnu svrhu života, ali ne za nadnaravnu. Jest, nadnaravna je objava bezuvjetno nuždna, — ali samo uz predpostavku, da nadnaravna svrha postoji, a da li ona de facto postoji, da li je Bog uistinu čovjeku odredio posjedovanje nadnaravne svrhe, toga ne znamo bez objave; tek iz poviestne objave doznajemo za takvu svrhu. Objava je nuždna u životnom sistemu nadnaravne svrhe, ali ta nam nuždnost ništa ne kazuje, da li poviestno postoji objavitelj. To nam mora biti oddrugud poznato, t. j. objavitelj se mora legitimirati, kad nam kaže, da je od Boga poslan kao objavitelj nadnaravne svrhe. Mi to dakle ne izvodimo odatle, što se za upoznavanje nadnaravne svrhe bezuvjetno (nuždno) traži objava; da je Krist objavitelj, izvodimo iz poviestnih dokazala (čudesima potvrđene njegove izjave). Sasvim je nešto drugo nuždna veza između nadnaravne svrhe i objave, a drugo je, da li objava poviestno postoji. Kako smo dakle mi argumentirali? Uzeli smo u obzir ljubav Božju, kojoj pristaje (dolikuje, odgovara, primjereno je), da čovjeku dade životnu svrhu, na koju on ne može reflektirati po svojoj razumnoj naravi, te je samo u mogućnosti, da je primi. Gledeći na ljubav Božju, čovjek može željeti i očekivati ono, što mu nikako nije poznato po razumu, osim koliko znade, da bi mu Bog to mogao milostivo podieliti. U ljubavi Božjoj gledamo razlog za darovanje nadnaravne svrhe, koja nadilazi svako dobro. To bi trebalo stoput podcrtati i naglasiti, da razumijemo naš stav prema poviestnom Kristu. Jer pod vidom ljubavi Boga kao darovatelja nadnaravne svrhe, za kojom čeznemo, koliko znademo, da bi odgovaralo Božjoj ljubavi, kad bi nam je htio podieliti, mi stupamo pred pojavu Isusovu i kažemo: »Dobro nam došao, ako si ti onaj, koji nam nosiš tu svrhu! Jesi li ti taj? Tvrdiš, da jesi, i to si dokazao. Ne treba nam većih dokaza. Glavno je, da nam nosiš sreću nedokučivu. Očekivali smo to od Boga, tu smo ljubav naslućivali i rado pristajemo na to, da si ti nosilac nadnaravne sreće. Drugčije se to ne može dokazati, nego što

si ti dokazao, pa šta da sumnjamo dalje o tvom poslanstvu, kad nam objavljuješ najveće dobro. Ne treba puno legitimacije onome, koji je takav dobročinitelj.«

To, evo, ne može reći Renan ni svi naturalisti, koji ne misle na nadnaravnu svrhu. A mi baš na to mislimo — ne na temelju Isusove objave, po kojoj vjerujemo sa stopostotnom sigurnošću, da nam Bog daje nadnaravnu svrhu, nego mi na tu svrhu mislimo kao na Božjoj ljubavi doličan dar, na koji smo mislili i prije, nego smo (iz poviestnih dokaza) doznali, da to Isus objavljuje. Razlika je između nas i naturalista u tome, što mi najradostnije očekujemo Božjeg objavitelja — imajući u vidu Božju ljubav, darovateljicu nadnaravne svrhe, — pa zato i ne izmišljamo težkoće proti faktičnoj objavi Božjeg poslanika, kako to čine naturalisti, koji se ograničuju na naravnu svrhu. Međutim, oni i s obzirom na naravnu svrhu ne uviđaju shodnost (moralnu potrebu) objave. A zar bi svi ljudi — nota bene, u poviestnom stanju svoje mizerije — mogli lako, bez potežkoće, i k tome jasno i sa sigurnošću znati, da ima Boga, i zar bi mogli upoznati njegova svojstva, kao i to, da postoji izasmrtni život, i da postoji životna svrha na osnovu moralnog zakona, kad ne bi bilo objave? Bez sumnje, razum je sposoban spoznati naravnu svrhu, ali faktično je to (s obzirom na zabludivost razuma i opakost volje) vrlo težko, i takva spoznaja ne bi bila savršena (univerzalna, jasna i izvjestna). Objava je dakle relativno potrebna zato, jer je moralno nemoguće samim razumom postići savršenu spoznaju naravne svrhe (kad bi ona i postojala).

Naturalisti drže, da je Isus dotjerao naravnu religiju — ne svojom nadnaravnom objavom, nego kao religijski filozof, kao što su Sokrat i Aristotel bili utemeljitelji filozofije i znanosti (po riečima Renana). Nisu Sokrat i Aristotel jedini predstavnici filozofije odnosno znanosti, pa tako ne bi ni Isus bio jedini utemeljitelj religije, a to znači, da njegova religija i nije nadnaravna, ne predstavlja nadnaravnu svrhu, nego samo naravnu, na naravnom moralnom zakonu osnovanu. S autoritetom moralno snažnog čovjeka imao bi Isus po-

ticati ljude na vršenje moralnog zakona, s neodređenim pojmom o carstvu Božjem. »Sin Božji« imao bi biti samo kao promicatelj religijski moralne sviesti. Ali to bi onda značilo, da Isus svoj autoritet ne oslanja na autoritet Božji, jer za to ne bi ničim bio ovlašten, pa stoga ne bi nitko bio ni obvezan, da mu se podvrgava. Zašto da sluša Isusovu nauku o carstvu Božjem, ako za opravdanost te nauke nema nikojeg drugog jamstva osim osobno moralnih kvaliteta Isusovih? Njegova nauka može biti sasvim indiferentna za čovjeka, koji se glede religije oslanja samo na svoj razum. Tako Isus uobće ne bi ništa značio za čovječanstvo, osim kao dobrovoljno odabrani ideal onih pojedinaca, koji se zadovoljavaju maglovitim zanašanjem za carstvo Božje. Jer po Renanu Isus nije ni imao namjere, da ljude poučava o posebnim religijskim istinama, pa nije ni osnovao svoju crkvu; danas bi on bio na strani njezinih protivnika, kao što bi Aristotel bio proti skolasticima. A zar skolastici baš nikada i nigdje ne zastupaju tekst Aristotelove nauke?! Nije li najnesavjestnija kritika, koja o poviestnom Isusu govori bez ikojeg obzira na poviestna vrela!? Međutim, dalje ovamo ne spada apologetska kritika (izp. od novijih djela Felder, Goebel, Brunsmann ...). Doista, samo se o tome radi, koga bi Isus priznao svojim učenicima — »da se vrati među nas«. Renan misli, da on »nastavlja Isusovo djelo« i da su na protivnoj strani »fraze«, ali znanstvena kritika utvrđuje, da je točno obratno.

NARAVNA I NADNARAVNA RELIGIJA

Renanova formula »il n'y a pas de surnaturel« daje obilježje »prosvjetiteljskoj« kristologiji sve do modernizma. »Nadnaravno« je odstranjeno iz pojave Krista — i iz kršćanstva. Krist nije objavitelj nadnaravne religije niti je izvor nadnaravnih sredstava za polučivanje nadnaravne svrhe: nema objave ni milosti. Religija je plod razuma; to je teza (teološkog) racionalizma. Po racionalističkom shvaćanju nema nadnaravne religije: postoji samo razumska ili naravna religija. Ali treba

veoma pripaziti na ovaj izraz »naravna«; u racionalizmu dobiva on sasvim drugčije značenje nego u navedenoj našoj upotrebi. Mi smo naravnom religijom nazvali odnos čovjeka prema Bogu, koliko se on osniva na činjenici, da je čovjek stvor Božji, odnosno da je Bog stvoritelj (uzročnik), i osim toga, da je Bog po naravnom moralnom zakonu određena životna svrha. Religija je odnos čovjekove ovisnosti o Bogu kao uzroku i svrsi. U definiciji religije polazimo od eksistencije Boga i od njegovih (realnih) osobina: tvorni uzrok i svrha. Čovjek je eksistencialno sam po sebi ništa, eksistencialno je sasvim ovisan o Bogu; osim toga, ovisan je o njemu i u svima svojim voljno-svršnim činima, ovisan je utoliko, što je obvezan polučivati svoju konačnu svrhu u Bogu. Tu uzročnu i svršnu ovisnost (svoju proizvedenost i svršnu određenost) može čovjek razmišljanjem uviđati, razumski spoznati.

»Objektivnom« religijom možemo nazvati: 1. odnos ovisnosti sam za sebe uzet, koliko je stvarno eksistentan, i bez obzira, da li ga tko spoznaje; zatim 2. one istine, koje su razumski spoznatljive o tome odnosu (na pr. »Bog je osobno biće, različit od svieta, moralni zakonodavac, najviše dobro«), kao i dužnosti, koje proizlaze iz tog odnosa. »Objektivnom« religijom možemo nazvati i same one dužnosti, koje imamo prema Bogu; u širem značenju obuhvata religija sve moralne dužnosti. Odnos ovisnosti je zapravo stvarna predpostavka ili osnovica (temelj) religije, ali se i sam taj odnos može nazvati objektivnom religijom. Zapravo je to skup istina i dužnosti, koje izviru u takvom odnosu. Shvaćati te istine i vršiti dužnosti (sve, napose prema Bogu), znači imati »subjektivnu« religiju (religioznost). Svi ljudi ne djeluju religiozno (ne shvaćaju i ne vrše dužnosti) na jednaki način. Kojim god predikatima određivali božanstvo, svi ljudi naziru u njemu nešto najveće, najviše, najuzvišenije — i baš ta osobitost pobuđuje na vršenje dužnosti poštivanja, služenja božanstvu. Izpravna, prava ili savršena je religija onda, kad je u njoj sasvim izpravno shvaćanje Boga i tome primjerena voljna predanost. Kao što samu razumno-voljnu djelatnost, tako možemo nazvati subjektivnom religijom i krepost ove

djelatnosti: spremnost predano služiti Bogu. U jednom i drugom (objektivnom i subjektivnom) smislu religija je »naravna« (ukoliko je prava): 1. zato, jer se odnos ovisnosti osniva na ljudskoj i Božjoj naravi, 2. zato, jer istine i dužnosti, koje se temelje na tom odnosu, možemo spoznati po naravnoj sposobnosti, razumu. Nije dakle »naravna« religija istovjetna s »razumom« — ako razum uzmemo sam za sebe, bez realnog odnosa ovisnosti o Bogu. Netko bi mogao — a to baš čine racionalisti! — smatrati sam razum izvorom istine i dužnosti, ne predpostavivši pritom realni odnos ljudske naravi s Bogom uzročnikom i svrhom. Tu je onda bitna razlika između našeg (objektivno teističkog) i racionalističkog definiranja »naravne« religije: dok mi razum smatramo ovisnim o odnosu (čovjeka prema Bogu), koji postoji neovisno o tome, da li ga koji razum priznaje, racionalisti polaze od razuma i u njemu subjektiviraju religiju — i to ne samo naravnu, nego i nadnaravnu. Zapravo nadnaravne ne priznaju, t. j. ne priznaju, da bi Bog objavio (po Kristu) religiju, koja je iznad naravne (dok je ova u nadnaravnoj uključena), nego i Kristovu religiju svode na razum, smatraju Krista nosiocem naravne religije.

Problem naravne i nadnaravne religije, i to baš u vezi s poviestnom osobom Kristovom, leži u središtu religijsko-filozofijske i kulturno-poviestne problematike unatrag dvjesto godina. Tko nije u taj problem upućen, ne može razumjeti filozofijsko-poviestni razvoj, kojim je prošla filozofija kulture (života) u posljednja dva stoljeća, napose iza Hegela. Nije to dakle samo problem teologije, nego upravo filozofije — i na tom se problemu otvara najdalekosežnija sinteza između filozofije i kulturno-poviestne orientacije o značenju Krista odnosno kršćanstva. Po hegelovskoj koncepciji (kod Straussa) imalo bi bogočovječtvo pripadati — ne Isusu Kristu, jednoj poviestnoj osobi, nego svemu čovječanstvu. Shvaćeno racionalističko-panteistički, čovječanstvo je utjelovljenje božanstva, majka mu je vidljiva priroda, a nevidljivi je otac absolutni duh, koji u čovječanstvu biva sebesvjestit, u čovječanstvu se rađa i uzkrisuje. Isukrst je samo jedan odraz toga bogočovječanskog procesa, koji

dobiva oblik religije ili razumskog (filozofijskog) shvaćanja o životu čovječanstva. Krist nije sebe ni smatrao nečim drugim nego onim, što je ležalo u duhu njegova doba i okoline: moralnim borcem za židovsko oslobođenje od Rimljana. Pomalo je ljude obmanjivao, po Reimarusu, bio je najveći moralni ideal, po Straussu, Renanu i drugima, — a po svima bijaše »prosvjetitelj« naravne religije, nipošto Božji poslanik s nadnaravnom religijom. Da li jest tako ili nije, ima ustanoviti poviestna kritika, koja se tako nadovezuje na filozofijski problem naravne i nadnaravne religije.

IV. DIO

FILOZOFIJA I KRŠĆANSKA RELIGIJA

Na prielazu u ovo stoljeće stala se s katoličke strane snažno razvijati biblicistička literatura, za koju sam se živo zanimao u Rimu od g. 1907.—1910. (a to sam i nastavio nakon povratka iz Rima, kad sam godimice pohađao inozemne knjižnice).

Ima li to veze sa filozofijom?

U filozofiji sam se probijao do glavnog uporišta, do spoznaje o Bogu. Sigurnost o Bogu postala mi je temeljnom orientacijom. U svietlu te sigurnosti bijaše mi razumljiv etički smisao života. Bog je čovjeku odredio svrhu na osnovu ćudorednog zakona. Osobna povezanost s Bogom (religija) ima ćudoredno značenje; u tom je okviru smislena smjernica našeg života. Tu sam spoznaju znao filozofijski obrazlagati (po teodiceji i etici). Na tome je bio slomljen moj nekadašnji ateizam. Ali na dnu sam duše osjećao, da time nije riešen sav problem o religijskom smislu života. Već sam bivao izmoren od mnogih knjiga, napose kad sam se u apologetskoj i biblicističkoj literaturi stao gubiti kao u prašumi. Uviđao sam, da kršćanstvo nije bez veze s filozofijom, kao što ni sa životom, koji je glavni predmet i cilj filozofiranja. Samo se cum grano salis može tvrditi, da se sredovječna filozofija uglavnom bavila problemom Boga, i to s gledišta kršćanske teologije, dok se zanimanje novovječne filozofije priklonilo antropologijskoj problematici. Iz poviesti sredovječne filozofije znademo, da je »čovjek« bio predmetom filozofiranja — ne samo u reli-

gijskom aspektu, nego napose u spoznajnoteoretskom (noetičkom). Problem Boga bio je oduviek eminentan predmet filozofiranja, pa je tako i kod Kanta, unatoč tome, ili, točnije, baš zato, što je i sva njegova nauka o spoznaji (»Kritika čistog uma«) prožeta intencijom ustanoviti nespoznatljivost Boga (uobće nemogućnost metafizičke spoznaje), dok je praktičnoj filozofiji upravo namienio zadatak utvrditi »vjeru« u metafizičke ideje. U tom se pravcu kreće i novokantovska filozofija. Nietzscheova negacija svake metafizike (kako to i danas zastupa na pr. Alfred Bäumler) i svi drugi antropologijski smjerovi ne mogu služiti protudokazom činjenici filozofiranja o Bogu, — jer i svojim negativnim stavom zastupaju takvo filozofiranje. Scheler razpravlja o »božanstvenom izvoru života«, o svjetskom praosnovu, koji se očituje u duhovnom bivstvu čovjeka. Proces produhovljenja u čovjeku ujedno je »sebedeificiranje« ideje božanstva — i ne treba spasitelja izvana. Zajedničko uzbiljavanje Boga i čovjeka čini smisao života: spas duše. Bit čovjeka, njegova duhovnost je »prozor« prema Absolutnom. Antropologija postaje metafizička na pitanju o eksistencialnoj ukorienjenosti čovjekova duha. Scheler zastupa evolucionistički panteizam... Nisu li te misli u izravnoj vezi s kršćanskom ideologijom?!

Ne samo teorija kršćanstva, koliko se oslanja na filozofiju, nego i sam život, upravo pod vidom smislenosti, potiče filozofa na upoznavanje kršćanske religije. Nije li život neugasiva čežnja za srećom? Nije li izpunjen bolima? Nije li čovjek stjecište tmine i zla, kao i stremljenja prema svietlim stranama duhovnog usavršenja? Nije li u njemu bezumlje i surovost zvjerstva, kao i izvor istine i ljubavi k Bogu? Zar kršćanska religija ne zahvata u njegovo ćudoredno oblikovanje? Ako je kršćanstvo istinita religija, nije li tek onda podpuno odgovoreno na pitanje o religijskom smislu života? Kršćanstvo je tu, ono postoji kao činilac života, pa nije li problem njegova obstanka i opravdanosti povezan s pitanjem o smislu života?

Tim je pitanjem moje filozofiranje bilo stavljeno na novi put iztraživanja — i upravo tu mi se ukazao most od filozofije prema kršćanskoj religiji. Kako?

Polazeći poviestnim putem prema kršćanstvu, nailazio sam na zapreke, gdje je skepsa postajala sve dublja. Razmatrao sam kršćanstvo u okviru religijske poviesti i sve većma sam postajao sklon smatrati kršćansku religiju sinkretističkom pojavom iztočnjačkih mitologija i religija. Mnogi izrazi, frazeologija, simbolika (na pr. ribe, drveta), obredi (na pr. kod krsta sol, ulje, duhanje, pljuvačka), sakramenti (krst kao duhovni preporod, božanska gostba), etika (slična budhističkoj i stoičkoj askezi), ideja spasenja, analogije u životu spasitelja (Krista i Budhe), čudesno rođenje, utjelovljenje Boga, smrt i uzkrsnuće, Trojstvo, aleksandrinski »logos« — sve je to doduše imalo specifično kršćansko obilježje, ali tragovi sumnje nisu izčeznuli. Nije li ipak sadržina kršćanskog vjerovanja potekla od heterogenih elemenata? Je li Biblija poviestni dokumenat? Crkva je smatra izvorom Božje objave; u biblijskom je tekstu »nadahnuta« istina. Ali i na tome području nastaju razprave među katoličkim eksegetima i biblicistima (što sam u ono doba također doznao). Pitao sam se: »Mogu li još uobće kršćanski moliti, na pr. Anđeo Gospodnji naviestio Mariji, i ona začela po Duhu Svetom?« Je li uistinu tako? Autoritet Crkve mi to jamči kao objavljen nauk, a taj je autoritet od Krista, a njegov je autoritet zajamčen Božjom potvrdom (čudesima...), — a ta je potvrda poviestni događaj. Da li je tako? Pitanja su bila mnogo jasnija nego odgovori. Obći potop, žena s drvetom i zmijom, grieh praroditelja, simbolika uzašašća... sve su te misli zasjenjivale jasnoću i sigurnost odgovora. Ne bi li se poviestna sigurnost kršćanstva dala svesti na takav temelj, koji bi bio najpristupačniji i po kome bi sva pitanja o kršćanstvu dobila razumljiv odgovor? Taj mi je ideal izpunjao dušu, pa i danas držim, da sam ga onda bio dostigao. Svakako je rješenje toga problema za mene značilo konačnu prekretnicu za čitav dalji moj život; — u tome sam rješenju našao konačno spokojstvo duše. Kako mi se je to odkrilo?

LJUBAV BOGA ZA NAŠU NADNARAVNU SREĆU — IZVOR KRŠĆANSKE RELIGIJE

Držao sam, da se poviestnim putem ne može usvojiti kršćanska religija tako, te bi bila izključena svaka sumnja. Ipak, i u tu sam predpostavku posumnjao. Na osnovu čega tako držim? Ima doduše na tom putu mnogo poteškoća, prigovora i pitanja, ali zar nije tako i u filozofiji, kad dokazujemo obstojnost Božju? Pa ipak u filozofiji su sve i dugotrajne sumnje završile sigurnom spoznajom istine. Možda bi i poviestnu kritiku trebalo još dublje i svestranije izučavati. No bio sam na čistu, da je razlika između filozofskog sumnjanja i poviestnokritičkog: dok tamo mogu doći do sigurnosti samim umovanjem, ovdje mi potamnjuju vidik poviestne nepoznanice. Predpostavit ću dakle barem ovo: poviestna slika o podrietlu kršćanstva nije tako jasna, očita, sigurna, kako je osigurana spoznaja o Bogu. Ne bi li se od te spoznaje dao izraditi most do kršćanstva? To je bilo »sudbonosno« pitanje. Poviestnu sam sliku kršćanstva prekrio; — što mi onda preostaje? Ideja kršćanstva, smisao kršćanske religije, njezino značenje za život. Koja je bit kršćanstva? Nadnaravna religija. Da li postoji samo naravna religija, ili osim nje »mora« biti i nadnaravna ili objavljena religija? Zapravo ne »osim nje«, nego samo nadnaravna, jer čim predpostavimo, da bi Bog ljudima objavio religiju iznad onoga, što ljudi po svome razumu (»naravno«) bivaju religiozni, onda već ne postoje uporedo dvie religije, nego je samo objavljena, koja sadržaje i naravnu religiju. Dakle: možemo li (na temelju nečega) tvrditi, da je Bog dao ljudima nadnaravnu religiju? Poviestni smo temelj takve tvrdnje izključili, preostaje samo naravna religija kao polazište našeg traženja nadnaravne religije. Naravna postoji izvan svake sumnje. Uočimo njezin životni smisao: ljudi su od naravi religiozni, koliko imadu razumnu sposobnost spoznati Boga, napose kao moralnog zakonodavca, koji je ljudima odredio životnu svrhu, ostvarivu dobrim djelima, te koliko oni takva djela vrše, izpunjajući time volju Božju, i koliko su svom dušom upravljeni prema Bogu kao konačnoj svrsi ili najvišem dobru života. Ta duševna povezanost s Bogom čini naravnu religiju. Proniknemo li još dublje u taj odnos čovjeka prema Bogu, uočit ćemo neke važne istine. Čim je sigurno, da je Bog naša životna svrha, jednako je sigurno, da postoji izasmrtni život. Zašto? To nam jamče Božja svojstva: umnost i pravednost. Kako? Bog je stvorio čovjeka i znade, kakvu mu je narav dao: čovjek od naravi teži za srećom. U razumnoj je naravi usađen i moralni zakon, kojim je čovjeku određeno, da sreću ne traži izvan moralne dobrote; ona ga veže na polučivanje sreće u voljnoj zajednici s Bogom. U polučenju ove životne svrhe sastoji se religijski smisao života. Je li taj smisao postignut za ovozemnog života? Ili ostvarivost sreće uobće ne postoji, ili postoji izasmrtni život. S tom istinom u umu Božjem spojimo pravednost, kojom Bog mora sankcionirati razliku između dobre i zle ljudske volje. Priznavanje moralnog zakona odpada, kad ne bi iza smrti postojala mogućnost oživotvorbe najvišeg dobra, kome za volju čovjek mora odustati od zlih čina (po kojima bi se inače smatrao sretnim). A u čemu se sastoji oživotvorba najvišeg dobra? Dok naš odnos prema Bogu motrimo u naravnom redu, s gledišta razumne naše naravi, ne preostaje nam drugo, nego očekivati u izasmrtnom životu razumnu, t. j. posrednu spoznaju Boga, i na osnovu toga voljno ujedinjenje s Bogom. U tome bi imala biti sva naša sreća.

Tu mi je zastala promatralačka misao s plahim upitom: Zar je to sve? Zar najviša vriednost života ostaje zauviek ograničena na tako nesavršenu našu spoznajnu sposobnost? Jest, predmet je najuzvišeniji, Bog je doista najviši izvor dobra, i ništa ne može blaženstvom izpuniti ljudski duh osim spoznajno-voljnog uživanja Boga. Ali sposobnost našeg uživanja je veoma ograničena, nesavršena, sa sviešću, da bi moguće bilo i neuporedivo više uživanja s obzirom na neizcrpljivi izvor svakog dobra u Bogu. Ta sviest rađa tjeskobnim uviđanjem, da se ljubav Božja prema čovjeku ograničila

na razumnu narav, kojom tek posredno upoznajemo Boga (preko stvorenog svieta i posredovanjem moralnog zakona). Ljubav Božja prema čovjeku! Spomenuta su bila dva svojstva, mudrost i pravednost, sada ljubav: Božja ljubav čovjeku daje najvišu sposobnost duhovne naravi, sposobnost ujedinjenja s Bogom, pobožanstvenjenja. Ta je ljubav stvorila čovjeka, odredila mu zemaljski put moralne priprave za izasmrtni život, gdje će sva zla odpasti, i gdje će čovjek ljubiti Boga. Ali slabo ljubiti i po tom slabo biti sretan, jer će ga zauviek slabo spoznavati, — tek posredno, a ne neposredno (intuitivno) ili »gledanjem u lice«. Zašto nije Bog više ljubio čovjeka? Je li to mogao? Svakako, jer čovjek po duhovnoj svojoj naravi može biti uzdignut na stepen neposrednog shvaćanja Boga. Može, a ne mora, jer ga po spoju duha s tielom, dakle po njegovu naravnom ustrojstvu pripada posredno shvaćanje, putem izkustva. Ali zar nije Božjoj ljubavi konvenientno, s njom u skladu, da čovjeku dade sve, što se najviše može njemu dati: nadnaravnu svrhu, nadnaravno uživanje u izasmrtnom životu neposrednog spoznanja i u njemu osnovane ljubavi?! Nije li u neograničenoj ljubavi Božjoj pobuda ili razlog, da dobrohotno (iz »milosti«) dade čovjeku mogućnost oživotvorbe i takve nadnaravne svrhe?

Odgovoriti »ne« — nisam mogao. Da li to itko može, ako znade što znači ljubav u Bogu? Bog hoće svako dobro čovjeku, ne stavljajući mu nikoje zapreke, bez ograničenja, bez ikojeg uzkraćivanja u granicama mogućnosti. A te granice kod čovjeka nisu stegnute na posrednu sposobnost spoznanja, kojim čovjek shvaća Boga preko drugih predmeta. Doduše, čovjek nema te sposobnosti, da bi sam po sebi i polučivao nadnaravnu svrhu, ali Bog bi mogao »pomoći« čovjeku nadnaravnim osposobljenjem, mogao bi mu dati nadnaravnu »milost«, kojom bi se uzdigao u nadnaravno svršni red života. Sve je to moguće, — a da li i jest uistinu tako? Ljubav Božja odgovara mi: Jest, tako je uistinu. Neka bude čovjeku nadnaravna svrha!

Nikada ne ću zaboraviti najsretnijega dana u svom životu, kad mi se taj uzklik vinuo iz duše, izpunjene

plamenom harnošću za dovršene muke mnogogodišnjih sumnja. Odkrila mi se ljubav Božja i u njoj usidrena sigurnost, da je svakom čovjeku namienjena mogućnost nadnaravne sreće u životu, kome ni iza smrti nema kraja. Dopuštam, da taj doživljaj nije bio samo plod logike, i zato će se to odkriće činiti nekome »subjektivnim«, ali i to nije saavim tako. Jer temelj, na kome se misao uzdizala, bijaše sigurna spoznaja o Bogu, o njegovoj ljubavi, u odnosu prema pitanju naše podpune sreće, bez ograničenja na sadašnju narav. Odtuda mi se ukazala naravna religija nedostatnom, očitovala mi se »potreba« nadnaravne religije, veze s Bogom pod vidom nadnaravne svrhe života.

A sad je i sve drugo postalo jasno. Razumio sam smisao kršćanstva. Ono je objavljena religija. Bog je naime morao nekako objaviti čovjeku, da mu je namienjena nadnaravna svrha. U ljubavi, u kojoj izvire darovanje nadnaravne svrhe, uključena je potreba objave — i kao što sam siguran, da postoji ta svrha, jednako sam siguran, da ju je Bog ljudima objavio. Sad više ne trebam: stekao sam toliko sigurnosti, da nakon toga mogu smireno pogledati u poviest roda ljudskoga, ne bih li uočio znakove Božjeg objavljenja. Nisam više obterećen nikakvim sumnjama, što više, toliko sam siguran, da ću u poviesti naići na činjenicu Božje objave, te mi je u tu svrhu dovoljna »relativna« sigurnost: poredim li različite poviestne oblike religija, dosta mi je imati toliko kriterija, da između njih bez osobitih poteškoća uočim pravu objavljenu religiju. Doduše, Bog se trebao objaviti već prvom čovjeku, da nitko od svih ljudi ne bude prikraćen, a do prvog čovjeka ne dopire poviestna spoznaja. Ali, odkrijem li poviestno sigurnu objavu, jamačno će mi ona objasniti i to pitanje.

OSNIVAČ KRŠĆANSTVA

Sad smo, evo, na poviestnom tlu, gdje se susrećemo i s Isusom Kristom, osnivačem kršćanstva. Je li po njemu objavljena religija? Dovoljan mi je bio samo jedan kriterij: da li je u Kristovoj religiji sve ono, što sam gore naveo o ljubavi Božjoj i o nadnaravnoj svrsi života? Jest, tu je sve — i nigdje drugdje nije kao u kršćanstvu sadržana ideja nadnaravne religije. Ono je dakle poviestni njezin nosilac. Krist na križu znači poviestnu bol Božje ljubavi.

Je li to sad bila filozofija?

Pitanje je, čini se, suvišno; jer predmet našeg promatranja bijaše problem o smislu života, a promatralački je organ bio razum, razmišljanje o Bogu, na diskurzivnoj podlozi osnovano zrenje odnošaja Božje ljubavi prema čovjeku gledom na njegovu sposobnost za nadnaravnu sreću. Nazreli smo u ljubavi Božjoj razlog za podjeljenje takve sreće. U pitanju o načinu podjeljenja uočili smo potrebu nadnaravne objave (za razliku od naravne ili razumske objave Boga po stvorenom svietu). Mogli bismo ići i dalje u našem analitičkom promatranju: nije li moguć takav način objave, da dotični čovjek, koji će ju ljudima saobćiti, bude ujedno onaj, koji znade, da je ljudima zaista određena nadnaravna svrha, a to znade samo Bog, — dakle da u objavitelju bude ujedinjen čovjek i Bog, da bude utjelovljeni Bog, njegovo Znanje (»logos«)? Tako nam se ideja Bogočovjeka ukazuje i bez poviestne stvarnosti, samo što tu ideju tek kao mogućnost izvodimo iz potrebe nadnaravnog saobćenja ili objavljenja o Božjoj odluci, kojom je iz ljubavi određena ljudima nadnaravna svrha. A do te odluke, koliko ona odgovara ljubavi Božjoj, doprli smo umovanjem s osvrtom na naravnu religiju, odnosno naravnu svrhu života. Dotuda je filozofiranje, a poviestnim putem zakoračuje teolog, da bi iztražio, ima li de facto u poviesti nekoga, tko se legitimirao kao objavitelj. Kao putokaz (kriterij), koji može poslužiti u tome traženju i dovesti do pozitivnog rezultata, bijaše nam pitanje: Gdje se u poviesti najjasnije očituje ljubav Božja, upravo s obzirom na davanje nadnaravne svrhe? Tim pitanjem rukovođeni prilazimo pojavi Isusa Krista. Ne treba da puno o njemu znademo: Ako je istina, da je on na križu bio razpet i da je u najtežim mukama izdahnuo iz ljubavi za čovječanstvo, s izričitom namjerom, da svim ljudima omogući polučenje nadnaravne svrhe, i da se u to ime legitimirao kao objavitelj, — nije li time dovoljno utvrđena naša vjera u Krista? Zar ne bi na Boga pala krivnja i odgovornost, kad bi ljudi uza sve to bili u zabludi? A zar onda smijemo predpostavljati, da je svršetak svih muka neizmjerne ljubavi u — grobu?! Ili neizmjerna ljubav mora pobiediti i sam grob, uzkrsnuti na neprolazni život, — ili mi svi moramo poluditi, da tako svrši sva naša tlapnja za božanskim smislom života. Jer ako smo svi mi normalni, koji preziremo opačine, tlačenja, zvjerstva, sve nepravde, i koji tražimo i očekujemo bar približno ostvarenje savršenog čovjeka, da bude pravedan, čestit, pošten, i da teži za najvišim duhovnim vrednotama, pa ako su one ipak neostvarive, i sve je to samoobmana, onda nismo normalni mi, nego oni, koji su pogazili čovječanstvo i sve ideale, u kojima je oplemenjeni čovjek dosad tražio nepresahli izvor sreće. Ili nakazni, bezsmisleni život — ili vjernik Kristov. Na toj se alternativi odlučuje o vječnosti.

KRŠĆANSKA ANTROPOLOGIJA

Ukratko je time bila zacrtana kršćanska antropologija po svome najdubljem filozofijskom opravdanju. Ona je stoga filozofijska antropologija. Problem kršćanstva rješavan je bio na osnovici filozofije, koliko se to rješavanje neposredno oslanjalo na teističku (religijsku) antropologiju u okviru teodiceje i etike. Naše je izhodište bilo priznavanje Boga Svrhodavca i s tim u vezi moralnog Zakonodavca, i to na temelju naše razumne naravi. To priznanje, u kome se sastoji stajalište (nazor) teističke etike, neosporno pripada području filozofijske antropologije, ne samo iz poviestnih razloga (jer bi bez nje trebalo odstraniti iz filozofijske povjestnice nebro-

jene umnike od Aristotela do danas), nego i po izpravno shvaćenom zadatku filozofiranja, koje ne smije prelaziti preko ikojeg problema, što ga iznosi život u najdubljim svojim osnovima. Odtuda, što na pr. Nicolai Hartmann ili Spranger ili koji god suvremeni filozof izrađuje sustavnu antropologiju bez ikojeg obzira na Boga (prema aristotelovsko-skolastičkoj definiciji, kao samodsebno ili absolutno eksistentnog, ekstramundanog i osobnog bića), ne bi izpravno bilo izvoditi, da antropologija kao takova, ne samo kako je u njihovim sustavima, ne treba uobće uzimati u obzir problem Boga, ili da to de facto ne čini. Da se nikoja antropologija ne može sustavno postaviti bez priznavanja Boga, to dakako ne će nitko uztvrditi; svi antropološki nazori nisu teistički. Ali pojedini filozof, i kad stanoviti nazor ne zastupa, mora se na nj kritički osvrnuti, ako je on poviestno živio i danas živi, i ako on predstavlja jedan od mogućih odgovora na pitanje, koje se ne može mimoilaziti u filozofijskom promatranju čovjeka. Stoga može pojedini sustav biti i manjkav. Osim toga, kad neki suvremeni filozofi govore o religijskoj »ideji« ili »vrednoti«, a pri tom eliminiraju pitanje eksistencije Boga, može i to biti u ograničenju na uži aspekt (aksiološki, psihološki, fenomenološki), ali tim postupkom nije opravdano ograničavanje sveobuhvatnog zadatka filozofije. Teistička se antropologija, naravno, osniva prvenstveno na noetičkoj problematici i u njezinu okviru na priznavanju realističke metafizike; bez tog priznanja odpada i mogućnost metafizike o Bogu (teodiceje), a u suvremenoj se filozofiji taj protumetafizički stav uglavnom i svodi na noetičke prepostavke subjektivizma i idealizma. Ta je činjenica postala presudnom za moj dalji razvoj filozofiranja. Nakon stečenog uporišta u odnosu prema nadnaravnoj religiji (kako se očituje u kršćanstvu) dalje je nastojanje išlo za sustavnim izgrađivanjem noetike.

Nije simbolika, nego sudbinska zbiljnost čovjeka, da ga zahvataju suprotne sile, na kojima se provodi život iskonske borbe između zla i dobra. U oslonu na obću poviest, na poviest kulture i religije, na etnologiju i sociologiju, možda će filozofija života u nepredvidivoj budućnosti moći dublje zagledati u tu borbu i odkriti tajnovite putove u razvoju čovječanstva. Polazeći s toga gledišta, filozofijska će antropologija biti ponukana ogledati odraz religije u životu, njegove učinke u poviestnom oblikovanju života. I kršćanska će religija tako doći pod aspekt filozofije o sukobu zlih i dobrih tendencija u čovjeku. Kako je kršćanstvo određivalo razvoj moralne dobrote u povjestnici svieta? Moralno-odgojno značenje kršćanstva bit će unutarnjim kriterijem njegove istinitosti (kao religije, određene Bogom, moralnim Zakonodavcem), kao što smo gore upoznali u idejnom sadržaju kršćanstva njegovo unutarnje opravdanje. Kršćanstvo je — toliko i danas već znade filozofija kulture— kroz dva tisućljeća opravdavalo svoj poviestni smisao stvarajući moralno savršenog čovjeka. Na kojoj bi moralnoj razini bilo današnje čovječanstvo, da kršćanstva uobće nije bilo? Koliko je ostvarenjem kršćanskog ćudoređa bilo uvjetovano usrećivanje čovječanstva?... Na takvim se pitanjima otvaraju novi pogledi i zadatci kulturno-filozofijske antropologije.

BEZSMRTNOST DUŠE

Izrazom »antropologija« u filozofiji možemo nazvati i obuhvatiti sav problemski kompleks o čovjeku, koliko on biva predmetom upravo filozofijskog zanimanja. Što je čovjek sam po sebi, po bivstvenoj svojoj izgradnji (konstituciji) i po svojim bitnim odnosima? Napose po uzročnom (kauzalnom) odnosu njegove eksistencije u pitanju o podrietlu života, te po svršnom (finalnom) odnosu u pitanju o najvišem cilju (svrsi) života. Koji je prvotni izvor života i koji je njegov konačni uvir? Koji su osnovi našeg života? Kako se pojedinačni životi odnose prema kozmičkoj cjelini? Da li je ljudski život samo proizvod tvarnog (materialnog) zbivanja? Je li čovjek samo živo tielo, u biti izjednačen sa životinjama, proviđen samo osjetilnim sposobnostima, prema kojima su specifična njegova obilježja — razum (mišljenje) i volja (htienje) — samo stupnjevna nadgradnja? Da li

je osjetilno-sviestni život jedina duševna (psihička) strana čovjekova? Je li po tome sav duševni život zavisan od tjelesnog (tvarnog) zbivanja? Kad bi sav sviestni život bio uvjetovan stanovitim organskim funkcijama, njihovim bi prestankom ugasnuo i život. Je li uistinu tako kod čovjeka? Jestnim odgovorom izključena je mogućnost izasmrtnog života. Ta je mogućnost uvjetovana duševnim ustrojstvom, koje nije ograničeno na osjetilnost (senzitivnost), nije njome izcrpljeno, ili točnije, ustrojstvom životnog počela od materije po biti svojoj nezavisnog. Ima li u čovjeku takva duhovna (spiritualna) sfera duševnog života?

Posljednje je pitanje od temeljnog značenja za mogućnost izasmrtnog života. Ta je mogućnost najradikalnije izključena sa stajališta materialističkog nazora o čovjeku. Ona je izključena također s gledišta aktualitetne psihologije, koja ne priznaje, da sviestni doživljaji pripadaju samostojno (substancialno) eksistentnom nosiocu (jastvenom subjektu). S ovog je stajališta svakako izključena mogućnost izasmrtnog individualno osobnog života. A upravo takav je život predpostavila naša teističko-etička (i kršćanska) antropologija! Duhovnost i substancialnost ljudske duše temeljni je kamen u sustavnoj izgradnji filozofije, koja religijsko-etički smisao ljudskog života stavlja u izasmrtno polučenje konačne svrhe.

U ovim su mislima bili jasno određeni zadatci moga budućeg nastojanja. Trebalo je posvetiti se svestranom izučavanju psihologije, napose u oba navedena pravca. Kako je i taj detaljirani posao na pojedinim područjima filozofije iziskivao čitavog čovjeka, pokazuje jedna zgoda, koju ću navesti kao primjer. Vraćajući se iz Rima (u srpnju 1910.) zaustavio sam se u Mletcima, kojih dotada još nisam vidio. Odsjeo sam u Hotelu Sandwirtu, s pogledom na Kanal i Lido. Došavši onamo, nisam dva dana izlazio iz sobe, upravo mučen skepsom o duhovnosti duše. I kad sam nakon nekoliko dana odputovao, još sam u vlaku sastavljao neke zabilježke o tome (i to na posjetnicama, jer mi je uzmanjkalo papira), te sam si jedva priuštio čarobni vidik s uzvisine kod Monfalcona na Jadransko more o zapadu sunca. Došavši u

Zagreb, nastavio sam taj posao. Vodičem bio mi je osobito Geyser (koga sam i kasnije najviše cienio, s njim se u Münchenu upoznao, te do danas ostao u tiesnoj kolegialnoj vezi).

Ne kanim izcrpljivo ulaziti u pojedinosti toga rada (kao ni daljih radova); plodovi su kasnije bili odtisnuti u razpravama (monografijama) i knjigama, pa će tamo objektivni kritičar uočiti, što je u njima vriedno i samostalno. Samo onaj, tko pazi i na postupak iztraživanja, na pojedine kritičke misli, možda čak na koju definiciju, na nove sintetičke poglede, bit će kadar objektivno ocieniti takav stvaralački posao. Kao primjer će nam poslužiti pitanje o bezsmrtnosti duše za smisao života.

Da duša nakon tjelesne naše smrti ne prestaje živjeti, dokazuje nam njezina duhovnost. Postoje duhovni doživljaji (mišljenja i htienja), pa je zato i njihov substancialni uzrok duhovne ili bezmaterialne naravi. Psihologija nam dakle pruža dokaz za istinu: »Duša je bezsmrtna«. Mogao bi međutim tko pomisliti, da se bezsmrtnost dade dokazati na temelju naše težnje za srećom. Zar je život sretan, ako znadem, da mogu danas ili sutra umrieti i time da zauviek prestanem živjeti? Šta će mi takva »sreća«, nad kojom visi Damoklov mač prestanka!? Ima li smisla takav život? Ako me u životu prate samo zla i nevolje i nesreće, zar je onda vriedno živjeti? Ako mi pak život pruža zadovoljstvo, ako imam sve, što želim, i osjećam se podpuno zadovoljan ili sretan, čim promislim, kako je to prolazno i smrću postajem neživa tvar, ta je prolaznost izvorom nezadovoljstva ili gubitka sreće. Nije li bolje biti kao životinja i ne misliti na sreću? Ali u našoj je naravi ukorienjena žudnja za srećom: dakle je protunaravno zabaciti neprolaznost života. Bez vjere u bezsmrtnost bilo bi najpametnije samoubojstvo. A to je protuprirodno: dakle je život neprolazan. — Osim toga eudemonološkog dokaza ima i etički dokaz. Šta će mi savjest, moralna izpravnost, veličina ličnosti po čovječtvu, ako je danas-sutra i od toga »ništa«? I najviša moralna vrednota, moralni smisao života nestaje prestankom života. A moralnost je zahtjev naše naravi: dakle je život bezsmrtan.

Tako je i Dostojevski rezonirao. Ali, prije svega, istina o bezsmrtnosti duše nije time dokazana. Onaj »dakle« odpada. Izvesti činjenicu, da život traje nakon smrti, na osnovu težnje za srećom ili na osnovu moralnog zakona nije logički opravdano zato, jer ova težnja i zakon mogu postojati i onda, ako uzmemo, da život smrću prestaje. Reći, da takav život nema smisla, nije dokazom bezsmrtnosti, dok ne znamo, da li život mora biti smislen. Jer nije izključena mogućnost, da je tragika života baš u tome, što su tendencije naše prirode izjalovljene, pa je život uistinu bezsmislen. Jedino ako možemo predpostaviti — nota bene, kao već dokazano —, da čovjek mora biti u mogućnosti postići sreću, a nje da nema do smrti, dade se odtuda zaključiti na izasmrtni život. Isto tako, ako je već dokazana istina, da moralna obveza ne bi ni postojala, kad bi život bio prolazan, mogli bismo odatle zaključiti na neprolazni život.

U sustavu teističke etike dobiva bezsmrtnost smisleno opravdanje. Kad znademo, da je Bog stvorio ljudsku narav i usadio joj moralni zakon kao i težnju za srećom, nalazimo u toj činjenici razlog za takvu bezsmrtnost, u kojoj je sreća učinak (posljedak) zakonskog života. Kako to obrazlažemo? Bog bezuvjetno zabranjuje zločine, t. j. zabranjuje neke čine unatoč tome, što čovjek drži, da bi njima postigao sreću; bez obzira na nju, čovjek ne smije nešto učiniti. Nastao je sukob s prirođenom težnjom za srećom. Protivilo bi se Božjem razumu, da u prirodu stavi takav sukob; a protivilo bi se pravednosti Božjoj, da zločinci budu sretni, dok bi moralno valjani ljudi ostali nesretni, ako do smrti ne nalaze sreće. To je dokaz, da je moralni zakon skopčan sa izasmrtnom mogućnošću sreće.

Mogao bi tko reći, da život ima smisla, i ako nema bezsmrtnosti. Zar se životni smisao mora sastojati u »sreći«? Nije li u moralnoj vriednosti najviši smisao?

Sreća, vriednost, smisao, — te pojmove treba objasniti i pomno razlikovati. Značenje izraza »sreća« ne smijemo ograničiti na zadovoljstvo, koje nastaje iz osje-

tilnog uživanja. U posjedovanju različnih dobara može netko biti podpuno zadovoljan ili sretan. Možemo doduše reći, da nešto nije prava sreća, a time već razlikujemo sreću u subjektivnom i u objektivnom smislu. Za neko dobro možemo (razmišljanjem) ustanoviti, da nije izvorom prave sreće, iako se pojedinac (subjektivno) u njem smatra sretnim. Imamo dakle mjerilo za prosuđivanje sreće, t. j. definiramo je kao postignuće (uzbiljenje) dobra, koliko je pritom izključeno svako zlo. Jer »zlo« i »nesreća« su sinonimi, pa je tako s isključenjem zla postignuta sreća; a prema tome se za stanoviti izvor zadovoljstva može ustanoviti, da li jest uistinu izključeno zlo ili nije. Netko može i u onome, što postigne zločinom, vidjeti sreću, ali ćemo (s obzirom na moralni zakon) reći, da u dotičnom cilju zločina nije prava sreća. Tek onda je »prava«, kad je vezana uz najviše ili neograničeno dobro, kojim je odstranjeno svako zlo. (Ne radi se sad o tome, da li je takva sreća dostiživa, nego o samom pojmu sreće.) Sreća i vriednost nisu istovjetni pojmovi. Moralna je vriednost absolutna (bezuvjetna) i stoga najviša, a ostvarenje (uzbiljenje, oživotvorba) najviše vriednosti daje životu »smisao«. Prema tome bi se reklo, da smisao života nije u sreći, nego u moralnoj izpravnosti. Tako i tvrde filozofi, koji iz moralnosti izključuju svaki eudemonistički moment. Ali oni zamjenjuju abstraktnu vriednost s uzbiljenjem vriednosti. Moralna je vriednost stanovitih čina sama po sebi (abstraktno) najviša, ali da se netko odluči na moralno vriedne čine, da tu vriednost voljno uzbilji, mora za to imati dovoljan razlog. Protiv uzbiljenja ima razlog u sreći, koju bi zločinom postigao, pa je stoga težnja za srećom činilac, koji neizostavno dolazi u obzir, kad je u pitanju uzbiljenje moralnih vriednosti. Odkinute od sreće, moralne vriednosti ne mogu zbiljski značiti smisao života. Radi same dobrote dotičnog čina ne će se netko za nj odlučiti, kad je u pitanju sreća, koja za njega dolazi u obzir. Pitati za sreću, skopčanu s dobrim činom, ne oduzima tome činu moralnu vriednost, jer ona se sastoji u tome, što se čovjek ipak oda-

ziva savjesti (moralnom zakonu), premda ima izgleda na zločinačku sreću. Vriednosti potiču doduše na uzbiljenje i, kad ne mislimo na sreću, na pr. netko teži za istinom i posvećuje joj sav život, iako je to skopčano sa žrtvama, ali time nije rečeno, da ga to ne usrećuje; jer inače ne znamo, zašto se dotični hoće žrtvovanjem odricati zadovoljstva, koje bi imao bez traženja istine. Oduzmemo li moralnoj vriednosti vezu s Bogom, ne znamo, zašto bi njezino uzbiljenje značilo smisao života; jer ne samo što onda ne znamo, zašto bi bezuvjetno vriedila, nego i ne znamo, zašto bi je netko uzbiljavao kraj prirođene težnje za srećom. Pogotovu, kad bismo moralnu vriednost smatrali istoznačnom s plemenitošću, dostojanstvom čovjeka; — na to bi se jedva tko obazirao, kad bi mogao očekivati podpuno zadovoljstvo, iako bez plemenštine. Moralna vriednost nije time prestala postojati, i zločinca će mnogi osuđivati, ali to nije mjerodavno, dok ne znamo, da li uzbiljenje te vriednosti nadoknađuje napuštenu sreću moralne zloće.

Kad ne bi bilo bezsmrtnosti, ne bi život imao smisla, t. j. ne bismo znali, zašto da uzbiljujemo najvišu moralnu vriednost, koja oduzima i onu (prividnu) sreću, koju bi čovjek postigao bez obzira na moralnu vriednost. Smisao dobiva život po bezsmrtnosti utoliko, što uzbiljenje moralnih vriednosti donosi pravu sreću, koje nam predsmrtni život nije kadar dati. U toj se etički eudemonološkoj ideji sastoji opravdanje bezsmrtnosti. »Opravdanje«, zapravo smisleno obrazloženje, a ne dokazno (logičko) opravdanje. Biologijske posljedice smatrati mjerilom istine, to čine pragmatisti, dok je u našem sustavu psihologijski dokazana bezsmrtnost dobila značenje uvjeta za uzbiljavanje moralnih vriednosti ili za smisao života.

Dok ne znamo, da li postoji »duša« prije smrti, ne možemo znati, da li ona postoji još i nakon smrti. Bezsmrtnost predpostavlja eksistenciju duše. Kako ću znati da ona eksistira? Doživljaji ne eksistiraju sami za sebe, bez ikojeg doživljavajućeg »ja«. Jer pojmom »duše« izričemo upravo ono, što duševne događaje (čuvstva, misli, želje, hotnje ...) ima kao svoje doživljaje, za koje sviestno znade. Najprije moram znati, da »duševno« nije istovjetno s tjelesnim. Doživljaji (kao duševni događaji) meni su svjestiti: Ja za njih znadem (sviestno, usebnim opažanjem), i to kao svoje, t. j. s njima je svjestit doživljavajući ja. On nije s doživljajima istovjetan; oni »meni« (jastvu) pripadaju. Ja sam njihov subjekt, koji eksistira nepripadno (substancialno). To je zbiljska »duša«. Psihologija dokazuje eksistenciju duše, — ne svaka, jer ima i psihologije »bez duše«, pa je stoga pitanje, da li se dade dokazati eksistencija substancialne duše. Dokažemo li tu istinu, imamo o tom logičku spoznaju (a ne »vjeru«). Ako još i to dokažemo, da su neki doživljaji (strukturno i genetički) bez komponente fiziologijske (na pr. obći pojmovi, sudovi, zaključivanje, htienje), t. j. da su »duhovni«, možemo duhovnost tvrditi i za dušu. Po toj duhovnosti, ona ne prestaje biti sposobna doživljavati i onda, ako fiziologijska komponenta (živo tielo) prestane eksistirati, t. j. kad čovjek umre. Živo tielo, iako je djelomični uvjet za duhovno doživljavanje, nije jedini uvjet toga doživljavanja, jer je to doživljavanje beztjelesno. Tako iz doživljaja posredno (dokazivanjem) spoznajemo istinu, da je duša bezsmrtna.

Nije li sve ovo dokazivanje najbolji dokaz, da postoji dokazujući (misaoni) ja, koji mnoge misli povezuje obrazlaganjem, da bi odtuda došao do istinitog suda, kojim spoznaje stvarnost! Pa kao što spoznajemo stvarnost, da je zemlja okrugla, jednako spoznajemo — a ne »vjerujemo« — da je duša bezsmrtna. Miguel de Unamuno u to samo vjeruje (kao i mnogi drugi), dok ujedno drži, da se bezsmrtnost razumu protivi, t. j. da je protuslovlje između pojma »duša« i »bezsmrtna«. To mu izgleda »tragično« i ujedno ga tješi. Messer je u jednom kritičkom prikazu finom ironijom upozorio na ovaj tipični primjer retoričkog filozofiranja, koje kao moda ili šport nalazi odjeka u nekritičkim slojevima inteligencije.

NOETIKA

Dok još i nisam dokraja obavio posao psihologije, oživio je u meni najvećom snagom problem noetike. Empirička me psihologija uvodila u racionalnu (spekulativnu, metafizičku, filozofijsku), a tu je nastupio problem sustancije i uzroka. Možemo li s tim pojmovima izricati metafizičke spoznaje o duši? Već sam kod izučavanja teodiceje uvidio, da se dokazivanje o Bogu služi načelom uzročnosti (principom kauzalnosti), i da sav dokazni postupak spoznaje o Bogu prehvata granice iskustva (empirije), t. j. da prelazi prekoiskustveno (metempirički, metafizički) objektivnu sferu. Je li moguća metafizika objektivistička, realistička? Imanuel Kant! To je ime opet osvanulo, označujući diva, koji je »smrvio« metafiziku. Do nje se više ne može, osim — preko Kanta.

U višegodišnjem neumornom izučavanju goleme literature probijao sam se do sustavno i kritički zaokruženog stava prema Kantovoj filozofiji. Tako su nastajale kasnije monografije, a s tim uporedo i gradivo za »Obću noetiku«, kojom sam se habilitirao za docenta na filozofskom fakultetu (1917.). Pripomenem li, da su Husserl i Külpe na mene znatno utjecali, morao bih zapravo spomenuti i mnoge druge, ali njih iztičem utoliko, što su mi u izvanskolastičkoj literaturi postali »simpatije«, bez obzira na to, što sam se baš u problemu metafizike s njima kritički razilazio. Noetika mi je tako postala temeljnim zadatkom života, jer u njoj i jesu temelji teističkog nazora o smislu života, a opravdavati taj nazor smatrao sam najvrednijim ciljem filozofiranja. Možda najteži detaljni posao zadavao mi je problem kauzalnosti (v. »Bogoslovska Smotra« 1916., Philos. Jahrbuch 1938.).

U rješavanju noetičke problematike razodkrile su mi se veličajne spoznaje o čovjeku. Spoznaja o spoznaji, o istini, t. j. o samom problemu noetike. Šta je »istina«? Po skolastičkoj je definiciji: sklad razuma sa stvari (adaequatio intellectus et rei). »Razum« znači ovdje smisao suda (koji treba razlikovati od doživljaja suđenja!). Da je »ovaj stol četverouglast«, to ja sada tvrdim

(sudim), i to je istina — ne zato, što ja to sada doživljavam, nego utoliko (po tome), što spoju subjekta i predikata »odgovara« sama stvar: u stvari je tako, sud se »slaže« sa stvari s obzirom na njezino svojstveno određenje. Suditi mogu o osobama, o poviestnim događajima, o matematičkim predmetima (brojkama, točki, crti...), o izmišljenim »stvarima« (na pr. o zlatnom brdu, o junaku iz priče). Namjesto »stvar« kažem »predmet« (objekt); jer izraz »stvari« upotrebljavamo samo za tjelesne predmete, a izrazom »predmeti« obuhvatamo osim toga sve doživljaje (sviestno zbiljske predmete), zatim neizkustveno zbiljske predmete (Bog, duša...) i mišljene ili idealne predmete (na pr. u matematici). Istinu ćemo prema tome definirati: slaganje ili sklad suda s predmetom, i to s obzirom na neku njegovu stvarnost. Tu definiciju treba opravdati. Već na tome sam početku uočio, kako nas sviest istine visoko izdiže nad osjetilnost. Nikojim osjetilom nismo kadri znati za istinu i čak o njoj razpravljati, rješavati o njoj različna pitanja. Istina postoji u sudu, a njega nema bez sudećeg (misaonog, razumskog) subjekta, koji ga doživljava, — ali sud nije istinit po tome, što ga upravo ja sada doživljavam. Istina vriedi neovisno o vremenskom doživljavanju subjekta. Ulazimo dakle u sferu nevremenskog (vječnog) obstojanja. Sud biva istinit, ukoliko sam doživljaj »prekoračujemo, prelazimo« (transcendiramo), t. j. iz doživljavanja »izlazimo« prema objektu, te ga »dohvaćamo« i usvajamo (shvaćamo, pojmimo)) i nešto s njime spajamo ili odvajamo (tvrdimo, niečemo). To zovemo transcendentnost (objektivnost) suđenja. Njime »intendiramo« objekt, usmjereni smo prema objektu — i kad se sud podudara (slaže) s objektom, istinit je, u protivnom slučaju neistinit. Podudaranje ili sklad je jedan snošaj, i stoga se istina sastoji u tome snošaju suda s predmetom. On nam se svojom stvarnošću očituje, i ta očitost (evidencija) služi kriterijem ili razpoznavalom istine, odnosno razlogom (motivom) sigurnosti o njoj. Tko će reći, da je transcendentnost suda i nevremensko važenje istine obilježje organskog zbiva-

nja?! Te su osobine nezavisne od materije, bezmaterialne, duhovne. Tako se i u pojmu istine javila duhovna sfera objektivnih vrednota.

Objektivnih? Nije li objekt ovisan o subjektu? Nije doduše s njim istovjetan, i o pojedinačnom je suđenju neovisan, ali zar ne bi spoj (sinteza) objektivne stvarnosti mogao biti ovisan o stanovitim spojitbenim načinima bilo kojeg spoznajnog subjekta? To je dakako upravo obratno od navedenog pojma istine; jer tamo rekosmo, da se sudeći subjekt »slaže« s objektom, da mu sud »odgovara«, a to znači, da se po objektu ravna, da je objekt mjerodavan za istinu, jer je neovisan o subjektu, odnosno jer je subjekt (S) ovisan o objektu (O). To je objektivističko stajalište zastupao već Aristotel, dok je Kantovo »kopernikovsko« odkriće protivno: O su ovisni o S. Eto alternative između objektivizma i subjektivizma! Na tom je problemskom razkršću nikla prva moja sustavna orientacija u noetici.

Na pozornicu filozofijske poviesti stupaju svi subjektivisti — od Protagore preko Kanta do danas — i objektivisti, od Sokrata preko Aristotela i skolastike do suvremenih objektivista. Pred nama se otvara najveličajniji prizor duha ljudskog: borba za istinu. Da li smo mi ljudi sposobni spoznati neke istine, koje vriede absolutno, za koji mu drugo spoznajni S, i u tom smislu »objektivno«, što se te istine osnivaju na objektima neovisnima o S (prema navedenoj definiciji istine)? Jest, odgovaraju objektivisti, a poriču subjektivisti svih vrsta. Objektivisti imaju dvostruk zadatak: (1) pokazati na nekim sudovima, da su im O neovisni o suđenju (i sudećem S), i (2) izravno pokazati neodrživost subjektivističkih nazora.

Prije nego odpočne razprava — kao u »Predigri« — nastupaju dvojica: psihologist i skeptik. Razpravu među subjektivistima i objektivistima proglašuju jalovom, neosnovanom — i obojica iznose svoje razloge. Psihologist kaže: »Vi hoćete razpravljati o tome, da li je S ovisan o O (po objektivističkom nazoru), ili je O ovisan o S (po subjektivistima). Predpostavljate dakle, da se S i O razlikuju, da nisu jedno isto, t. j. da su O transcendentni obzirom na suđenje. A nije tako. Objekti su u

sferi sudećeg S. Noetika je dio psihologije.« Skeptik izjavljuje: »Predgovornik je imao pred očima O, a ja S. Vi predpostavljate, da S može biti siguran o istini, da je sposoban za istinu. Čemu razpravljati, da li je istina objektivna ili je subjektivna, kad ne znamo, da li uobće ima istine? Treba ostati u sumnji.«

Noetičari dakle moraju najprije u razpravi s ovom dvojicom opravdati mogućnost noetike. Kad istina ne bi bila drugo nego doživljaj suđenja, kako psihologist kaže, ne bi zaista noetika bila samostalna nauka, jer se o doživljajima razpravlja u psihologiji. Treba stoga znati, da li su O uistinu transcendentni, različni od suđenja. Tek nakon toga možemo pitati: da li su O (ne samo različni, nego) i neovisni od S. Proti psihologistu treba upozoriti na više momenata. (1) Sud je istinit ili neistinit, O nije. (2) Ima različitih sudova o istom O. (3) Sud je uviek vezan uz S, dok O ne mora biti. (4) Za idealne O (7, 5) znademo bez suđenja. (5) Doživljaje imamo bez suđenja. na pr. čitav dan mogu doživljavati to, da gledam, a nikoji sud ne izričem o tom doživljaju, ne moram izričito misliti: »Ja sada gledam, doživljavam gledanje.« Upravo ta činjenica služit će objektivistu dokazom za neovisnost O. — Skeptika treba upozoriti, da priznavanjem svoje sumnje ujedno priznaje eksistenciju svoga »ja«; osim toga priznaje, da je protuslovno »sumnjati« i »ne sumnjati (biti siguran)«, zatim »eksistirati« i »neeksistirati«, t. j. priznaje načelo protuslovlja. A priznate ove dvie istine uključuju treću: sposobni smo za istinu. Proti skeptiku je polazište noetike »dogmatsko«. Ima istinitih sudova, kod kojih smo sigurni, a razlog sigurnosti odnosno razpoznavalo istine jest evidencija. Nije li ona tek subjektivna, doživljajna? Objektivna bi bila onda, kad bi nam se očitovali neovisni O, — a o tome sad nastaje razprava.

To je pozicija noetičke problematike.

Koliko mi je nemira zadavalo već samo to pitanje, razbira se i po tome, što sam više puta na različne načine razpravljao o toj temi (v. »Bogosl. Smotra« 1939., 1940., 1943. i drugdje). Za podpun bi prikaz trebalo ogledati pojedine probleme zasebno, na pr. metodičko pita-

nje o polazištu noetike i njezinoj sustavnoj izgradnji (izp. referat na rimskom kongresu 1925., Godišnjak Sveučilišta 1924.—28., Bog. Smotra 1938., Temelji filozofije i drugi noetički spisi); zatim na pr. o Kantu i skolastici (v. »Kant i neoskolastika«, Akta napuljskog kongresa 1924. i t. d.). Trebalo bi ogledati i različne eseje (na pr. Sveti Augustin u »Hrvatskoj reviji« 1931. br. 2; Boškovićev filozofski nazor o svietu, Bog. Smotra 1937...), referate (na pr. Temelji filozofije u »Hrv. reviji« i t. d.).

Samo ćemo još naznačiti shemu objektivističkog dokazivanja. U prvom dokazu uzimam (neposredno opažajni) sud o svojem doživljaju gledanja: »Moje gledanje eksistira«. Subjekt (s) suda je »gledanje«; o tome sudim, to je metnuto pred sud, to je predmet ili objekt (O). Ono, što njemu pripičem ili prediciram (p), ona stvarnost ili ono određenje (st, o), koje o njemu izričem, jest: »eksistira«.

Ja (S)
↓
sudim = s + p
↓ ↓
gledam + eksistira

O + o (st)

U kojem je odnosu s +p prema O + o? Da li se O + o ravna prema sudećem S, ili se S (s + p) ravna prema O + o? Da li je O + o ovisan od S, ili je S ovisan od O? Na ovoj alternativi ima pasti odluka između subjektivista i objektivista. Mi kao objektivisti tvrdimo: s + p je ovisan od O + o. Zašto? Jer je neovisan od s + p (sudećeg S). To treba dokazati.

Je li neovisan O (moj doživljaj gledanja)?

Gledao sam nebrojeno puta bez suda. To je činjenica. Ja mogu doživljavati bez suda. Dakle doživljaj nije ovisan o sudu, doživljaj je neovisan o sudu (ne samo da nije isto što sud). A kad o tom doživljaju (svoga gledanja) sudim, ja sam ovisan o doživljaju kao objektu suda. Subjekt (s) suda je ovisan od O. Za jedan član suda (za s) smo dakle dokazali, da je ovisan od O.

A predikat? Zašto ja spajam (sintetiziram) predikat (p) sa s? Koji je razlog sinteze s + p (gledanje + ekstitira)? Na čemu se osniva ta sinteza, da li na S ili na O? Kad bi razlog bio u S, onda je sud subjektivan, vriedi s obzirom na (relate ad) S, relativno, ako je pak u neovisnom O, onda je objektivan. Kako ću znati, da li je ovo drugo?

Jedino tako, da u neovisnom O pronađem ovaj p, koji mu prediciram. Kako da pronađem? Kako ja mogu znati da se u ovom O (»moje gledanje«) nalazi p (»eksistira«)?

Za svoj doživljaj gledanja znadem po nutarnjem ili neposrednom opažanju. Moj je doživljaj meni opažajno nazočan; on mi je opažajno dat, neposredno poznat. Da li je u tom istom opažanju nazočan p? Jest, u opažanom doživljaju pokazuje mi se ili očituje to, da on eksistira, očituje se njegova stvarnost (određenje, o).

Opažajno očitovanje (očitost, očevidnost, evidencija) je razlog sinteze.

Na temelju opažajnog očitovanja neovisnog O + o znadem sigurno, da se moj sud slaže s O + o. Evidencija je razlog (motiv) sigurnosti. — Na temelju evidencije ujedno razpoznajem, da je moj sud istinit ili da izriče objektivnu stvarnost. Evidencija je razpoznavalo (kriterij) istine.

Istina se dakle sastoji u slaganju (podudaranju, skladu) suda s neovisnim O + o.

Time je dokazan objektivizam: istina se osniva na neovisnom O + o, t. j. ona je objektivna.

Kao drugi dokaz uzimam sud o jednom gledanom O (t. j. osjetilno opažajni sud): »Ovo crno i ovo bielo je različno«. I ovdje imam neovisni O i neovisnu stvarnost (»različno«). Razlog sinteze s + p jest opažajna očevidnost.

U trećem su dokazu sudovi o pojmovnim O: »Cielo je veće nego dio; 7+5=12«. Pojmljeni su O (cielo, dio, veće, 7, 5, 12, jednako) neovisni o sudu. Ja pojmim, što znači »cielo«, a pritom ne moram izreći sud; pojmovno shvaćam bez suda, t. j. pojmljeni O jest neovisan o sudu. Da li je neovisna i stvarnost (»veće«)? Zašto ili na te-

melju čega spajam stvarnost »veće« s pojmljenim O »cielo — dio«? Zašto spajam stvarnost »jednako« s O, »7+5 i 12«? — Jer ih pronalazim u samim O, dani su po samim O, očituju se neposredno u O. Kako se očituju? Zar opažajno (kao što je bilo kod prva dva opažajna suda)? Ne; u ovim sudovima spajam p sa s bez opažanja. U samom O uključen (sadržan) je p. Treba samo analizirati pojmljeni O, i time neposredno uviđam (očituje se) stvarnost. U neovisnom O analitički se očituje stvarnost, i zato ih spajam.

Ima i takvih sudova, gdje p nije sadržan u S, a ipak ga nuždno spajam, i to na osnovu analize jednog i drugog pojma; takav je sud načelo protuslovlja i načelo uzročnosti.

Kod trećeg dokaza nije dosta reći: »O je neovisan o sudećem S«, nego treba nadopuniti »i o poimajućem S«, dakle »O je neovisan o misaonom S«. Zašto tako? Pojmovni bi O — iako neovisni o sudu, o sudećem S — mogli biti ovisni o poimajućem S; a budući da su analitički sudovi ovisni o pojmovima, onda su i sudovi ovisni o S — i mi nismo dokazali objektivizam!

Opažajni su O (»gledati« i »crno — bielo«) neovisni o suđenju i o poimanju. Oni su usviestno zbiljski (realni). Kad bi o opažajnim O bili ovisni pojmovni O tako, da pojmovi izriču ono, što se nalazi u opažajnim, dakle neovisnim O, tad bismo s pravom rekli, da su pojmovni O neovisni o S. Time sad nastaje novi problem: U kojem su odnosu obći pojmovi s pojedinačnim, opažajnim, realnim O? Da li se pojmovni O (na pr. »čovjek«) nalazi u opažajnom O (u Petru, Pavlu...)? Ako se nalazi u opažajnim O — koji su neovisni! —, tad je i pojmovni O neovisan.

Ovako divnim uzponom oživljava sistem noetike. Koliko se razvio od Aristotela do danas! Onda se naprosto predpostavila eksistencija izvansviestno realnih (od sviestnog, dakle i opažajnog, ne samo misaonog S neovisnih) objekata. Kant je zabacio spoznaju takvih »stvari po sebi«. Kritički je dakle zadatak suvremene noetike, da počne s opažajno realnim O, koliko su sadržani u sviestnom S. Pa kad je dokazana njihova neovisnost o misaonom (sudećem i poimajućem) S, prelazimo na nuždne i obćenite sudove s obćim pojmovima, koji su također neovisni o sudećem S, a sada treba dokazati, da su pojmovni O neovisni i o poimanju. Da su napokon ovi O također izvansviestno realni (što se kod Aristotela predpostavljalo !), treba dokazati na temelju ovisnosti opažajnih O od izvansviestnih O. Time naše spoznavanje (suđenje) prelazi u izvansviestnu (s obzirom na sviest transcendentnu, od sviestnog S neovisnu) realnost. »Emancipirani« od opažanju pristupačne (izkustvene, empiričke) realnosti, obći pojmovi mogu izricati i prekoizkustvene ili metafizičke (metempiričke) O, na pr. pojam uzroka, o Bogu, o duši. Tako noetika opravdava mogućnost metafizičke spoznaje, — metafizičku filozofiju.

PROBLEM METAFIZIKE

Tko pozna filozofijska djela u izvorniku, ili bi čitao, recimo, spomenute autobiografije (u Schmidtovoj kolekciji), može razabrati, kako je kod većine filozofa bio ne samo jak teoretski interes za problemski kompleks religije, nego ih je on i životno okupirao, redovno kao borba sa predajnom (odgojnom) religijom. Svršetak te »borbe« bijaše redovno napuštanje religije. Navodnik stavljam zato, jer nigdje nisam zapažao neke duboke razloge odstupa od religije, neko dugotrajno kolebanje između vlastitog protureligijskog nazora i teističke metafizike (na kojoj se kritički osniva religija). Koliko god sam se zanimao i tražio u djelima protureligijskih filozofa kritički što jače obaranje filozofijskog opravdavanja religije, nisam nigdje naišao na argumentaciju, pred kojom bi teizam morao odstupiti. Svuda se radi uglavnom o pitanju: da li je moguća metafizička spoznaja? Bez odgovora na to pitanje ne može se razčistiti ni pitanje o opravdanosti religije. To je važno iztaći i proti onima (među katolicima), koji bi tu opravdanost htjeli zastupati, ali ne sa »previše« filozofijskog teoretiziranja, s gomilanjem dokazivanja pro i contra, nego bi rado čitali malo više »mistike«, duševne priprave

za »djelo molitve«. Ovi još ne uviđaju, što znači problem filozofskog konvertite. Ne uviđaju, da je zdrava mistika ukorienjena u racionalnom tlu religijske sviesti. Radi se o filozofskom opravdavanju religije, a to obuhvata čitav sustav filozofijskog nazora o svietu i životu. Bez toga religijska praksa ostaje bez kritičkog temelja, pogotovu u susretu s protivnicima; sav nekritički misticizam ostaje bezpomoćan na prvom sudaru s protureligijskim nazorima. Treba shvatiti vrlo jednostavnu istinu, da se kršćanska religija osniva na priznanju Boga Objavitelja u Isusu Kristu, a priznanje Boga da nije samo čin »vjere«, nego i misaona spoznaja, koju treba znati filozofijski opravdati, da je uzmognemo zaštititi proti filozofijskom nepriznavanju Boga. Možemo li uobće spoznati Boga, ili je on zaista samo predmet »vjerovanja« (recimo u kantovskom smislu)? Mnogi noviji filozofi priznâju takvu vjeru, a ne priznâju mogućnost teoretske (racionalne, logičke) metafizike o Bogu. Tu je dakle temeljni problem za kritičku orientaciju religije. Jer čim nam netko kaže, da nije moguće razumom spoznati (dokazati), da ima Boga, onda možemo, kad bi uistinu bilo tako, religiju prenositi na čuvstvovanje, fantaziju ili što drugo, ali bi se trebalo odreći istine o Bogu. Možemo li umovanjem znati za istinu o Bogu? I ne samo ovu istinu, nego se za religijsku orientaciju iziskuju i druge istine, napose o bezsmrtnosti duše. U pitanju je dakle naša razumska sposobnost za metafizičke istine. Problem kršćanstva je tako doveden u vezu s noetikom. Samo je u tom obsegu razumljiv čitav sustav našeg filozofiranja.

Uočivši ovu sustavnu sintezu, došao sam na misao, da bi se po njoj mogla metodički prikazati i sva poviest filozofije (ili barem Uvod u filozofiju). Slika je ova: nasuprot stoje dva nazora i njihovi predstavnici, za metafiziku i protiv nje. Prvi zastupaju različne metafizičke spoznaje (o Bogu, o duši . . .), dok se drugi tome protive — prvenstveno sa stajališta agnosticizma. Tim izrazom obuhvatamo skupinu noetičkih nazora, koji poriču sposobnost za metafizičke spoznaje (istine). Koji su ti nazori? Još izpred toga pitanje: što znači »metafizička spoznaja«?

Što je preko (iznad) fizičkoga, osjetilnoga, — znači također »metafizički«. Je li u spoznaji nešto nadosjetilno? Već se na tom pitanju razilaze filozofi. »Metafizički« znači još više: preko osjetilnog i preko usebnog (nutarnjeg, doživljajnog, neposrednog) izkustva, t. j. preko svih izkustvenih (empiričkih) ili pojavnih (fenomenskih) granica, dakle nešto nepojavno, metempirički. Može li to biti predmetom spoznaje? To poriču filozofi s različitim nazorima, t. j. iz različitih razloga zabacuju spoznatljivost bezpojavno zbiljskih (realnih) predmeta. Jedni od njih, pozitivisti, smatraju samo empiričke činjenice »pozitivnim«, spoznaji pristupnim objektima; spoznaja ide za tim, da empiričke podatke svede na zakonitosti. Neodrživost toga stajališta izlazi već odtuda, što se i za ovakvo empiričko (prirodoznanstveno) spoznavanje iziskuje nadosjetilna sposobnost, kojom shvaćamo obćenite i nuždne odnose ili sveze u okviru empirije. Naravno, pozitivisti ne bi smjeli dosljedno ništa tvrditi o nečem nepojavnom, a ipak običavaju ulaziti u metafizička pitanja. Ima još drugih nazora (fenomenalizam, empiriokriticizam . . .), koji spoznaju ograničuju na empiriju, s negacijom metempiričke spoznaje. Napose metempiričke ili metafizičke u smislu, kako je obično uzimamo, t. j. za spoznaju o onim nepojavnim objektima, na kojima se konačno osniva sav pojavni sviet, fizički i psihički, a te su spoznaje napose vezane uz pitanja o Bogu i o duši. Je li predmet naše spoznaje samo nešto pojavno, ili nepojavni bitak? Ako je ovo drugo, onda se na bitku uobće osnivaju prva spoznajna načela (o protuslovlju, o uzročnosti). Pomoću tih načela prelazi spoznavanje izkustvenu sferu i dohvaća metafičku realnost.

Što znači »realnost?«

Sve, što eksistira »izvan« mišljenja, ne samo kao misaoni (idealni) objekt, bilo da eksistira kao sviestno doživljavanje, bilo neovisno o sviesti. Nije naime isto »sviestni subjekt« i »spoznajni subjekt«; drugi se u prvome nalazi kao manji krug u većemu. Spoznajni (misaoni) subjekt ili spoznavalac je subjekt poimanja i suđenja; jer u sudovima se nalazi istinito znanje ili spoznaja.

Tako smo napokon došli do odnosa između S (spoznajnog subjekta) i objekata (O). Svi držimo — i prije noetike, — da istiniti sudovi izriču objektivne stvarnosti, t. j. da se S, kad sudi, ravna prema O, t. j. da su O neovisni o suđenju. Je li tako? Tu smo kod poznatog temeljnog pitanja noetike: subjektivisti i objektivisti.

Krajnji subjektivisti uvlače O u S tako, da O postaju suđenju »imanentni«: podpuno ovisni o suđenju. O suđenju, kao psihičkom činu, ovise objektivne stvarnosti, t. j. istina se osniva na psihi, na njezinoj zakonitosti. Tako tvrde psihologistički subjektivisti. S njima bi imala odpočeti kritička razprava između objektivističkih i subjektivističkih noetičara.

Ovom posljednjom primjetbom preinačujem gornje svoje mišljenje (i u »Bogoslovskoj Smotri« 1943.), da psiholog nastupa zajedno sa skeptikom kao u Predigri; psihologizam ovdje ulazi u okvir obće diskusije sa subjektivistima. (Ta izmjena je sitan primjer, kako filozofiranje nesmireno traži razloge za oblikovanje sustava.)

U Beču sam slušao Jerusalema, kako zastupa psihologizam. Spoznaja je po njemu izraz psihičke organizacije i evolucije u biologijskom smislu. Kao da su mi sve Alpe pale na dušu, osjećao sam pritisak tog subjektivizma — uviđajući, da je po njemu nestalo svake objektivne (absolutne) istine. Kako li je zaista bilo »prodorno« (kaže Külpe) značenje Husserla, a ne manje Külpea, Messera i mnogih filozofa, koji (iako nisu skolastici) kritički oboriše psihologizam!

Trebalo je prodrieti iz S prema O, nadovezujući na skeptikovu poziciju (u Predigri) izpred skupnog nastupa svih subjektivista s objektivistima. Skeptik je ukratko izjavio: »Treba konačno ostati u sumnji (skepsi), da li smo sposobni za ikoju istinu«. Njemu je doživljaj sumnje alfa i omega priznavanja. Dogmatičarov odgovor: »U tome je priznanju uključeno, da s činjenicom sumnjanja eksistira sumnjajući, doživljavajući »ja«. Tu činjenicu nalazi skeptik u neposrednom opažanju. Osim toga u njoj uočuje protuslovlje između biti i ne biti (ja — ne-ja, eksistirati — ne-eksistirati, sumnjati — ne-sumnjati). To je obći predmet i načelo spoznaje. Sposobni smo prema tome za istinu.« Tu sad nadovezuje psihologist izjavom, da se svaka istina osniva na doživljaju suđenja, na sudećem S. Protivno tome je trebalo upozoriti, da se doživljaj suđenja razlikuje od suda s obzirom na njegov sadržaj (misao, intenciju), od čega se opet razlikuje O kao nešto »izvan« suđenja (i utoliko »transcendentno« za sudeći S.). Razlikujući psihologijsku (doživljajnu) stranu spoznaje od objektivne, omogućili smo samostalnost noetike. Kad smo osjete uzeli kao O istinitog suda (»ovo bielo i ovo crno je različno«), nameće se sada novo pitanje: da li se po njima javljaju stvari, koje su izvansviestno zbiljske (realne), s obzirom na sviestni S transcendentne? Pitanje o izvanstiestno realnim O nameće se onda i glede obćih pojmova. Na tom problemu stvara kritički realist most od spoznajnog S k izvansviestno realnim O, — most iz empirije u metafiziku.

Na tom poslu treba odstraniti dva protivnika: senzualistički konsciencializam ili pozitivizam (Berkeley i moderni) i objektivni transcendentalni idealizam (marburžke škole). Prema prvom bi nazoru eksistirali samo osjetno zorni podatci unutar pojedinačne sviesti, a njima izvan sviesti ništa ne odgovara, ne postoji izvansviestna realnost, postoji nešto samo, ukoliko je opažano (esse = percipi). Suprotno tome, izvansviestnu eksistenciju objašnjuju realistički noetičari na različne načine. I svi prirodoslovci, koji priznaju ekstrakonsciencialnu realnost, već su zapravo metafizičari, koliko prekoračuju okvir sviesti, u kojoj su empirički podatci. Realizam već znači metempiriju, ako »empirijom« označimo usviestnu (imanentnu, konsciencialnu) datost. — Drugi spomenuti nazor ne smatra osjete objektima znanstvene spoznaje, nego ih stavlja u sferu misaonog S uobće. Svi su O konstituirani po misaonim sadržajima — bez obzira na pojedinačne S. Za realne O uobće ne znamo, svi su »idealni«. U znanostima su samo apriorni spoznajni oblici. Kad se i taj (kao i prvi) nazor pokaže neodrživim, otvoren je »most« u izvansviestnu realnost.

Mnogi su moderni filozofi kritički realisti (osim već prije navedenih Becher, Driesch, Volkelt i t. d.) i prema tome zastupaju načelno mogućnost metafizike, —

a ipak se razilaze od skolastike na ovaj ili onaj način. Messer naprosto kaže, da ga ni jedna metafizika dosada nije zadovoljila, nigdje nije našao posve uvjerljiva nazora o svietu. Priznaje, da postoje problemi izvan dohvata empiričkih znanosti, kao i to, da metafizika nastoji spoznati izvanpojavnu stvarnost, zbiljske osnove svieta, — ali. Međutim, i bez toga je moguć nazor o životu; jer on ne pita za zbiljnost svieta, nego za »moranje« savjesti, za vriednostno važenje. Doduše, i tu je pitanje: zašto moram? Odgovorio je već Kant (misli barem Messer): zakonsko ili moralno moranje ulieva počitanje, a ta je vriednostna sviest neposredno očita (einleuchtend) i uvjerljiva — bez religije, bez zakonodavca. Upravo se čudi, kako se još danas kod stotine tisuća školske djece tumači, da nema morala bez Boga: kad poodrastu, ta djeca napuste religiju — i s njome moral. A zašto napuste religiju? Zašto i moral? O tome Messer ne razpravlja. Za njega je čitav problem riešen time, što nije naišao na uvjerljivu metafiziku o Bogu, kao i time, što drži, da za voljno uzbiljavanje moralnog zakona ne treba nikojeg obrazloženja osim neposrednog očitovanja u vriednostnom doživljaju. Drži, da postoji od morala odvojena »vjera« u Boga, — kako je učio Kant.

SKEPTIK I IMORALIST

To je antipodno filozofsko stajalište (u noetičkom i etičkom smislu) onome, što danas zastupam: metafizički realizam i teističku etiku.

Dokazati, da je razum sposoban spoznati metafizički realne objekte, to je konačni cilj razpravljanja u noetici. Koji su to metafizički objekti? Bog i duša, — to je počam od sv. Augustina glavni predmet filozofiranja. Razkršće filozofske orientacije o našem životu prolazi ovim pitanjem. Postoji Bog i postoji substancialno spiritualna (samostojno duhovna) duša — ili ne postoji: jedan ili drugi odgovor označuje temeljni stav prema životu, kad se pitamo za njegov smisao. Na to će pitanje izpasti sasvim suprotni odgovori prema tome, da

li netko zastupa nazor, da postoji Bog i duša, ili zastupa tome protivan nazor. Prvi nazor možemo nazvati teistički i psihološki dualizam (ovaj posljednji u navedenom smislu, substancialne i spiritualne duše). Možemo li taj nazor kritički zastupati ili dokazno utvrditi? Jesmo li za to sposobni ili nismo? Na ovo pitanje ima da odgovori noetika. Ona ima da omogući put u metafizičku filozofiju. Ako ne znamo na ta pitanja odgovoriti, ako moramo ostati agnostici, onda nam je glavni interes filozofiranja ostao neostvariv; za čim najviše težimo, ostalo je nedostiživo. Možda čak o svemu treba sumnjati? Jest, tako je, kaže ekstremni skeptik. U početku filozofiranja to mi je stajalište izgledalo najvjerojatnije. Dugi je put vodio do rezultata noetike, da smo misaono sposobni za metafiziku. A od početka filozofiranja u metafizici opet dugi put do rezultata: dualizma. Na dualističkom nazoru (u teodiceji i psihologiji) trebalo je izgraditi etiku; na temelju toga nazora trebalo je odgovoriti na pitanje o vriednosti (svrsi) ljudskog života. Odgovor je glasio: Bog je moralni zakonodavac, da bi čovjek po moralnom zakonu postigao bezsmrtni život pobožanstvenjenja.

Na pristupu k metafizici javio se skeptik, kao radikalan negativist, krajnja opozicija proti svakoj mogućnosti metafizike. Sada na kraju metafizike, izpred etike nastupa imoralist (teoretski) s izjavom: moralnost objektivno ne postoji, ili barem ne znamo da li postoji. (Prvi je dogmatski, drugi agnostički imoralist. Ljudi su doduše uvjereni, da su jedni voljni čini zli, drugi dobri; ova je moralna sviest psihologijski fakat, — ali zar to nije samo subjektivna pojava, fikcija, samoobmana, zabluda, varka? Je li objektivno, uistinu tako? Jesu li zaista stanoviti čini kvalificirani kao zli odnosno dobri sami po sebi, neovisno o našem ocjenjivanju? Možda ima pravo Nietzsche, da su svi naši čini po sebi indiferentni, a moralnim diferenciranjem da su nametnuti »okovi« za obuzdavanje životinjstva u nama. Nije li moral »krivotvorina«? Zar doista »sve opako, tiransko, zvjersko i zmijsko u čovjeku služi podizanju vrste »čovjek« baš tako, kao tome oprečno«? Zar nema bezuvjetne obveze, absolutne obligacije (kategoričkog imperativa)? Neka

i postoji u ljudskoj sviesti, ali zar to znači, da sviest nije u zabludi? Ako jest, odpao je temelj moralnom životu; jer samo onda može život imati moralni smisao, ako postoji objektivno mjerilo (norma) bezuvjetno obvezatnog kvalificiranja naših čina u dobre i zle.

Navedena je konstelacija i problemski i psihološki najpodesniji vodič za osnovnu orientaciju u filozofiji. (Stoga držim, da bi o tome imao voditi računa Uvod u filozofiju.)

DEONTOLOŽKI DOKAZ BOŽJE EKSISTENCIJE

Na početku skeptik i imoralist, — na kraju filozofiranja: teistički moral.

Mora li se taj zaključni nazor osnivati na teodiceji? Moram li najprije biti siguran, da postoji Bog, da bih na toj (dokazanoj) predpostavci mogao izvesti svoj nazor: postoji absolutna obligacija moralnih čina? Ili se možda dade na temelju te obligacije dokazivati Božja eksistencija? To bi bio deontološki dokaz.

Pokušaj takvog dokazivanja napose me zanimao zato, jer me pitanje Božje eksistencije praktički zanimalo zbog moralnog života, pa bi veoma važno bilo, kad bi se izravno — ne tek preko metafizike o Bogu (teodiceje) — dala dokazati eksistencija Boga kao životnog zakonodavca. A mogućnost takvog dokazivanja izgledala je ugrožena time, što već sam pojam absolutne obligacije kanda uključuje ili predpostavlja absolutnu, Božju volju. Je li tako? Kad bi uistinu to bilo, ne bi ni moguće bilo iz absolutne obligacije tek izvesti (zaključivati, dokazati), da postoji zakonodavna volja Božja; takvo bi dokazivanje bilo pogrješno, petitio principii.

Ali, nije tako. Absolutna obligacija postoji i onda, kad netko nije siguran o Bogu. Pojam moralne obligacije izričito ne sadržava priznanja Boga (iako ljudi u moralnoj sviesti doživljuju neizrazitu misao »najviše« zakonodavne volje). Neki filozofi, koji se služe deontološkim dokazom, stavljaju u prvu premisu (gornjak,

maior) psihološku činjenicu: sviest absolutne obligacije. No to nije dostatno. Jer imoralist može reći, da ta sviest nije objektivno istinita; uvjerenje o absolutnoj obligaciji jest zabluda. Čak bi mogao netko i priznati moralni poredak ili diferenciranje voljnih čina u zle i dobre (t. j. ne mora netko biti imoralist), ali bez absolutne obligacije, te bi činjenicu moralne sviesti svodio na družtvene zakonske odredbe i običaje (etički pozitivist), ili bi zlo i dobro smatrao promjenljivim svojstvima (relativist), rezultatom razvoja (evolucionist), ili ekonomski socialnih uvjeta (marksist), nečim konvencionalnim ‚svakako subjektivnom pojavom (subjektivist). Nije dakle dovoljno samo upozoriti na fakat moralne sviesti, nego treba (u gornjaku) ustanoviti također objektivnost te sviesti, tj. istinito ili o subjektu neovisno, nepromjenljivo važenje bezuvjetno obvezatnog diferenciranja zlih i dobrih čina. Zato kad netko formulira gornjak ovako: »Postoji sviest absolutne obligacije«, a drugi kaže: »Postoji absolutna obligacija«, na oko su obje formulacije slične, ali je među njima bitna razlika, ako u ovom drugom gornjaku mislimo na to, da obligacija uistinu postoji, objektivno, ne samo kao izkustveni fakat. Ovako dokazuje svoj gornjak na pr. i Donat (u Teodiceji, izd. 7. g. 1936. str. 71. i u Etici, izd. 6. g. 1934. str. 28. u vezi sa str. 22.). Objektivnost ili istinitost moralne sviesti dokazuje time, što je ona tako očevidna i obćenita, da bi trebalo zapasti u podpuni skepticizam, kad bi bila varava. Drugi će filozofi taj gornjak drugčije formulirati i na drugi način uočiti bezuvjetnost obveze; na pr. Ušeničnik kaže (Uvod v filozofijo, zv. II., 2. seš. 1924. str. 423.), da se u moralnoj sviesti nalazi »dobro«, koje ne možemo ne priznati, — vriednost o nama neovisna, kojoj je volja podređena. Moraš priznati da »ne smiješ« i na tome ne možeš ništa mienjati. On, dakle, analizira pojam bezuvjetnosti (absolutnosti): taj imperativ nije ničim uvjetovan, ni ugodnošću ni koristću, nema obzira ni prema čemu, nepovredivo je autoritativan, svetinja, neovisno o nama, neoborivo nadređen našoj volji. Samom analizom, međutim, nije udovoljeno potrebi da bezuvjetnost obveze bude objektivno opravdana. (Ne izgleda uvjerljiva Ušeničnikova tvrdnja, da deontološki dokaz

ne vriedi za onoga, tko ne bi priznavao bezuvjetnu obvezu; jer mi tu obvezu možemo dokazati ili logički opravdati tako, da je priznanje objektivno obrazloženo, bez obzira, da li je tko voljan to priznanje usvojiti.) Kako ćemo obrazložiti nuždnu vezu obligacije s čovjekom, s njegovom prirodom (naravi)? Je li čovjek po svojoj prirodi »disponiran« za obligaciju, i na osnovu čega? Je li ona »nuždna manifestacija« ljudske prirode? Na to pitanje treba u gornjaku odgovoriti.

Da diferenciranje voljnih čina u zle i dobre mora biti u formi obveze, to je lako dokazati s obzirom na to, što se radi o činima razumno-voljnog samoodređivanja (slobode). Čovjek ne djeluje po životinjskom nagonu, nego se može odlučivati za ovo ili ono, prema tome, što smatra svojim dobrom odnosno zlom. Psihološki je dakle nuždno, da se zlo očituje kao zabrana, a dobro kao zapovied — onda (u onom slučaju), ako »zlo« nije predmetom vlastitog zazora, odnosno »dobro« nije predmetom vlastite težnje. U formi bezuvjetne(!) obveze mora se moralno diferenciranje očitovati onda, ako se nekim (dobrim) činima ostvaruje odnosno nekim činima (zlima) ne ostvaruje stanovito dobro, koje je za čovjeka bezuvjetno, bez obzira na njegovo pojedinačno teženje, dakle koje mu po prirodi odgovara. Po tome bi principu trebalo rješavati gornjak, dokazivati bezuvjetnost obveze. Neki filozofi tako i čine, na pr. Descoqs naglasuje psihološku potrebu obveze po tome, što je čovjek slobodan, t. j. može činiti i ono, što je protiv njegove naravi, dok su neslobodna bića nagonski usklađena sa svojom svrhom. Pojam »zadnje svrhe« uvodi se ovdje kao razlog bezuvjetnosti obveze. U ostvarenju zadnje svrhe je »smisao naše naravi«. Taj je smisao neostvariv po nekim činima (na pr. ubijati nevine ljude), po njima se ne može biti »punovriedan čovjek«. Ako je ta svrha bezuvjetno nuždna, mora se ona volji očitovati kategorički, da bi joj tako omogućeno bilo razlikovati čine u dobre i zle. Ako je bezuvjetna! Da li uistinu jest ili nije, treba odnekuda znati, dokazati. Descoqs obrazlaže bezuvjetnost obveze na temelju odnosa volje prema njenoj zadnjoj svrsi. (Najprije treba paziti, da se potreba imperativne ili obve-

zatne forme zbog voljne slobode ne konfundira s potrebom bezuvjetnosti zbog zadnje svrhe, jer bi tako čitava argumentacija gornjaka postala konfuzna.) No glavno je pitanje: o kojoj »zadnjoj svrsi« je ovdje govor? Ako je ona teistički određena, t. j. ako predpostavimo, da je tu svrhu Bog odredio, zapali smo u petitio principii: predpostavljamo Boga Svrhodavca kao stvarni razlog bezuvjetne obveze, a iz nje tek hoćemo izvesti eksistenciju Boga Zakonodavca. A bezuvjetna može da bude obveza na temelju »zadnje svrhe« samo onda, ako je ta svrha bezuvjetna, t. j. voljom Božjom određena. Pojam »punovriednog čovjeka« predpostavlja samo uvjetnu svrhu i stoga ne može biti osnovicom bezuvjetne obveze. Ovim se dakle putem ne da izvesti valjani dokaz. Samo onda, kad bi se nuždnost bezuvjetnosti dala izvesti iz takvog prirodnog zakona, bez koga bi ljudski život bio narušen, bilo bi obrazlaganje gornjaka pravilno. Obveza diferencirati čine bila bi u tom slučaja bezuvjetna, ukoliko je bezuvjetna vriednost održati ljudski život. Obveza mora da bude bezuvjetna zato, jer se radi o obstanku odnosno propasti ljudskog života, t. j. temeljni odnosi života uvjetovani su bezuvjetnom obvezom. Tako sam ja obrazlagao gornjak, da uistinu (objektivno) postoji bezuvjetna obveza. Da to dokažem, uzeo sam u obzir drugi konstitutivni element moralne sviesti (prvi je sama obveza): kvalificiranje voljnih čina u zle i dobre. Ubiti i okrasti čovjeka može nekome služiti sredstvom za ostvarenje svrhe: obogaćen uživati. »Ne smiješ, to je zlo.« Zašto? — pita ubojica i poziva se na prirodni zakon težnje za srećom; on upravo u takvoj sreći vidi svoju »svrhu«, a podjedno »čuje« bezuvjetni imperativ. Kako ću mu ja dokazati, da je njegov čin bezuvjetno zao? Moram mu pokazati, da je prirodni zakon težnje za srećom nuždno podvrgnut nečemu, bez čega nema sreće, t. j. da za sreću nije mjerodavno njegovo shvaćanje sreće (uživati u bogatstvu) i njegova sredstva (ubiti, okrasti), nego je mjerodavan zakon težnje za srećom, koliko su njome obuhvaćeni i drugi ljudi. Ta je naime težnja (i njezina ostvarivost) ovisna o tome, da među ljudima postoje takvi odnosi, koji se osnivaju na prirodi čovjeka i koji,

prema tome, predstavljaju prirodni zakon. Možemo ga (za navedeni slučaj zločina) ovako formulirati: među ljudima (kao takvima) nema razlike gledom na pravo života i onoga što je životu potrebno. Ovim je zakonom uvjetovana zajednička sreća svih ljudi. Jedan čovjek ne smije drugome biti sredstvo, bezpravnim čovjekom. U tome odnosu, koji se osniva na samoj naravi ljudskoj, izvire dobrota odnosno zloća voljnih čina: dobar je čin, koji se prema tome odnosu ravna i s njime je usklađen, a zao je čin njemu suprotan, u sukobu je s prirodnim odnosom među ljudima. U tome je odnosu mjerilo (norma) za kvalificiranje ljudskih čina. I to takvo mjerilo, koje je nerazorivo gledom na ljudsku prirodu, t. j. ukupni bi život postao nemoguć, kad ne bi bilo toga mjerila i, prema tome, kad bi svi čini bili indiferentni. Oni to ne mogu biti, t. j. čovjeku se mora od prirode očitovati zabrana onih čina, kojima bi život postao nemoguć, kad ne bi bili zabranjeni, odnosno kad bi samo uvjetno bili zabranjeni (jer takvom zabranom ne bi život bio osiguran). Dakle, bezuvjetnost zabrane za zle (i zapovied za dobre) čine nuždno izvire iz onog životnog (svršnog) uređenja ili onih odnosa, koji leže u ljudskoj naravi. Oni su objektivno mjerodavni (normativni) za moralnu sviest. Zato sam u svom dokazivanju gornjaka rekao (v. Filozofija života, str. 180—181), da su neki čini zli i bezuvjetno zabranjeni, jer »razaraju normalni zajednički život i eksistenciju čovjeka«. Moralna zabrana »zaštićuje najveće dobro čovjeka i zato(!) je kategorička«.

U gornjaku kažemo: Ne može biti ničijoj volji prepušteno, da li će i kako će kvalificirati stanovite čine, t j. čovjek je u svojem odlučivanju (htienju — ne htienju) bezuvjetno obvezan na ono, što ne smije odnosno što mora činiti. To je — rekosmo u obrazloženju gornjaka — zato, jer bi protivno tome značilo protiviti se prirodnom uređenju ili bitnim odnosima ljudskog života, i tako bi zbog svojevoljnosti bili onemogućeni prirodni temelji života. Bezuvjetno je zabranjeno učiniti nešto protiv onoga, čime je život uvjetovan. Mi smo bezobzirno obvezani imati obzira prema životu. Neki ljudski čini ne mogu biti indiferentni,

objektivno (po sebi) su kvalificirani kao zli odnosno dobri, koliko ne odgovaraju ili odgovaraju temeljnim odnosima života. Kad bi svi čini bili indiferentni (nekvalificirani), nastale bi zbog nekih čina zle posljedice za održanje života, nuždno bi nastao neuredan život (jer su ljudi skloni takvim činima). Nasuprot, time što su diferencirani, može se život poboljšati, a za tim od naravi težimo. Obligacija na diferenciranost osniva se dakle u naravi. Neki su čini u sukobu s odnosima života, koji su normativno nadređeni individualnoj volji ukoliko bi ona htjela neko svoje dobro bez obzira na išta — i zbog toga su dotični čini bezuvjetno zabranjeni. Bezuvjetna je obveza prirodni zakon.

Takve obveze ne može biti ni po čemu drugome, osim po zakonodavnoj volji, koja vlada nad ljudskom prirodom. Tako glasi druga premisa našeg dokaza (doljnjak, minor silogizma).

Navedeni zločin (okrasti i ubiti nevinog čovjeka) bezuvjetno je zabranjen, jer se protivi prirodnom zakonu: težiti za dobrom (životom i potrebnom imovinom), na koje čovjek ima pravo. Neumjerenost tjelesnog uživanja je bezuvjetno zabranjeno zlo, jer se protivi prirodnom odnosu podređenosti nagonskih sklonosti razboritom ograničenju dobara. Svaki je konkretni čin moralno diferenciran i obvezatan na osnovu životne zakonitosti. Kad bi stanoviti čini (rekosmo u gornjaku) bili indiferentni, prepušten bi čovjek bio životinjskom nagonu, destruktivnom egoizmu, uništavanju života; izjalovila bi se ljudskoj naravi imanentna svrha: održati život kao osnovno dobro. U tome je smislu obrazložena bezuvjetnost obveze. A sad u obrazlaganju dolnjaka treba pokazati, da obveza (kao i moralno kvalificiranje) ne potječe iz ljudske volje, t. j. da ona nije sebi zakonodavna, autonomna; jer »obvezati« predpostavlja priznanje prirodnog zakona, dok »biti obvezan« predpostavlja mogućnost nepriznavanja. Zatim treba kritički izključiti i druga tumačenja: etičkog pozitivizma, emocionalizma (i racionalizma), eudemonizma. Ušeničnik (uzor skolastičke jasnoće) — nakon što je u gornjaku rekao, da se u moralnoj sviesti nalazi »dobro«, kojeg ne možemo ne pri-

znati — kaže u dolnjaku, da spomenuto »dobro« može da bude u takvom odnosu prema nama jedino po tome, što je sama narav »naravnana« na to dobro, a to nije od nas. Ipak bi, držim, trebalo objasniti: zašto, ukoliko odnos moralne vriednosti prema čovjeku upućuje na to, da je on po naravi »naravnan« na tu vriednost? Zbog toga (utoliko), što je ta vriednost bezuvjetno obvezatna. To je točno, ako pritom zadržimo u vidu, da je mjerilo moralno (obvezatno) vriednih čina u naravnim ljudskim odnosima, koji su postavljeni zakonodavnom voljom; a to znademo odatle, što su upravo po tim odnosima postavljene granice ljudskoj volji u njezinu svršno djelatnom stavu. Po ovim je dakle odnosima izraženo voljno ograničivanje ljudske djelatnosti. U naravnom moralnom zakonu se očituje nadljudska volja, iz koje potječe uređenje ljudske naravi. Nakon toga je sad jasno (u zaglavku), da postoji moralno zakonodavna volja u svršnom Ureditelju ljudske naravi, u Bogu.

O deontološkom sam dokazivanju najprije razpravljao u »Bogoslovskoj Smotri« 1924., pak ćemo odatle uzeti jedan važan izvadak (str. 277—278):

»Ako čovjek po svojoj naravi nuždno teži za nečim, a može (svojom slobodnom voljom) da učini sasvim suprotno nuždnoj svojoj težnji, onda se ona ne može drugčije očitovati u sviesti nego kao nuždni zazor prema predmetu suprotne težnje odnosno kao imperativ prema suprotnom voljnom činjenju. Ovaj je imperativ bezuvjetan, jer i naravna nuždnost nije uvjetna.

Mi zaista izkušavamo (u vlastitoj sviesti) takav imperativ; dakle postoji naravno nuždna težnja za nekom dobrobiti, u kojoj je kategorički imperativ osnovan. Dakako da nuždno težiti može čovjek samo za vlastitom dobrobiti, t. j. sama dobrobit čovječje naravi kao takove osnovica je za imperativno ograničenje ili vezanje (= obligacija) voljnog činjenja.

Minor! Budući da je imperativna dobrobit volji čovječjoj postavljena i onda, kad čovjek (uspoređujući) razna dobra kao voljne predmete preferira imperativnoj dobrobiti drugo neko dobro kao predmet voljnog činjenja, t. j. budući da je imperativna dobrobit negativni predmet moje volje, mora da je ona i predmet takove volje, koja ju prosuđuje vrednijom od ikojeg dobra suprotnog imperativu. — Takova je volja ili moja ili druga neka volja. U prvom slučaju morala bi u meni da bude još jedna volja, koja je istovjetna s mojom naravi i koja naravnu dobrobit kao najveće dobro postavlja proti drugoj mojoj volji za kojim god dobrom (slično je učio Kant). Ova je hipoteza absurdna. Dakle je imperativna dobrobit postavljena čovjeku (i suprotno njegovoj volji) od neke druge volje. — Ta druga volja nije ni odgojna ni prisilna volja družtva, jer moralna obligacija postoji i u slučaju, kad je prekinuta veza s družtvenom voljom.

Dakle, obligacija s obzirom na svoju dobrobit (koja je predmet naravne težnje), jest realno osnovana samo u volji onog bića, o kome je zavisna i sama narav ljudska.

Ukratko: obligacija je osnovana u naravnoj težnji za dobrotom same čovjekove naravi (= maior). Minor: ova je dobrota (= predmet obligacije i naravne težnje) osnovana u takovoj volji, koja je iznad ljudske naravi; a to nije nikoja ljudska volja. Dakle: obligacija objektivno predpostavlja realni odnošaj čovjekove naravi s Bogom (= religiju).«

Ima više razloga da je naveden čitav tekst. Formulacija dokaza u mojoj knjizi »Filozofija života« i ova iz »Bogoslovske Smotre«, uspoređena s dokazom kako ga zamišlja Descoqs (u knjizi »Praelectiones theologiae naturalis« sv. I; g. 1932., str. 473 sl.), očito pokazuje posve različite poglede na rješavanje toga pitanja, pa se moje mišljenje samo površnom oku može pričiniti »sličnim« Descoqsu. Tko se pobliže zanima, može na tom primjeru razabrati, kako se filozofiranje kod pojedinih pitanja više-manje samostalno kreće u kritičkom rješavanju. No puno je važnije uočiti, kako nemaju pravo, koji tvrde, da obvezatnu moć moralnog zakona ne možemo logički opravdati (izp. razpravu između Messera i Pribille u »Katholisches und modernes Denken« 1924.). Na deontološkom se dokazu dade jasno razabrati, kako racionalnim putem (silogističkim umovanjem)

dolazimo do metafizičkih spoznaja. A već sam problem po svojoj važnosti stoji u središtu filozofskog zanimanja: radi se o pitanju ovisnosti morala od religije. Deduktivno se to pitanje rješava (kako smo već napomenuli) u prilog teističke ili religijske etike na taj način, da iz dokazane eksistencije Božje (u teodiceji) izvodimo obstanak moralno zakonodavne volje Božje. — Opravdavanje moralnog zakona na osnovu religije (priznavanja Boga Zakonodavcem) nije dakle ovisno o deontološkom dokazu. Njega ne priznaju svi skolastici, dok svi uče, da je obligacija osnovana u Bogu. Koji ga ne priznavaju, drže da je u pojmu absolutne obligacije već izričito uključena spoznaja o Bogu Zakonodavcu, o njegovoj absolutnoj volji. Oni već na početku dokazivanja kažu, da je moralna sviest dužnosti (obveze) i razlikovanja između zla i dobra moguća samo na osnovu religije — i zato da nije moguće tek dokazivati tu ovisnost morala od religije, nota bene deontološki, iz takvog gornjaka, koji abstrahira od Boga (dok je to moguće deduktivno). Zato je bio naš najteži zadatak u obrazlaganju gornjaka, gdje pokazujemo, kako je moralni zakon absolutno obvezatan na osnovu absolutnog dobra ljudske naravi. Dakako, tu još nije određeno, u čemu se to dobro sastoji, nije rečeno, da je »absolutno dobro« u Bogu (jer onda i ne bi valjalo dokazivanje). Pojam absolutno obvezatne razlike između zlih i dobrih čina — rekosmo u gornjaku — osniva se na bezuvjetnom (najvišem) dobru ljudske naravi; to je konstitutivni (formalni) princip moralnosti. Zato čin bezuvjetno je zabranjen utoliko, što je protivan bezuvjetnom dobru, koje nam savjest ili praktični razum očituje (zato je on manifestativna norma!) u životnom poredku ili odnosima, u kojima se nalazi svaki čovjek. Pritom još ne moramo pomišljati na Boga; tek će nam doljnjak omogućiti konačnu rieč u zaglavku: absolutno obvezatni zakon ljudske naravi (= gornjak!) nije osnovan nigdje drugdje (doljnjak!), osim u Bogu, u odnošaju ljudske volje prema Božjoj, u religiji. Zato mi ne kažemo na početku: »Nema moralnog zakona bez Boga«, nego na koncu dokaza. Može de facto postojati sviest moralnog zakona i bez izričite misli o Bogu, ali

kad hoćemo protumačiti taj zakon, kad ga hoćemo filozofski opravdati (u etici i teodiceji), logički smo prisiljeni na priznavanje Boga. Subjektivno može da bude absolutna obligacija bez religije, dok objektivno, kad gledamo na formalni pojam obligacije (i razlike između zla i dobra), t. j. kad se pitamo na čemu se ona osniva, vodi nas odgovor k Bogu. Tako mogu i nastati zabune u izražavanju, da pojam obligacije nuždno uključuje pojam Boga, odnosno da ga ne uključuje: treba naime razlikovati subjektivni pojam (koji ne uključuje) i objektivni, koji ga uključuje — nakon dokaza. Najprije nam gornjak ustanovljuje razumski poredak, a nakon doljnjaka tek doznajemo, da je razumski poredak određen voljom Božjom, i stoga nije zločin samo sukob s tim poredkom, nego također s voljom Božjom. Sad je tek objašnjena sviest dužnosti kod onoga čovjeka, koji ne vjeruje u Boga. On se pitao: Zašto sam ja obvezan činiti dobro i ne činiti zlo, kad sam bezbožnik (ateist), ne priznajem Boga Zakonodavca? Prva misao, na koju smo ga upozorili, bila je ta, da je obvezatno dobro bezuvjetno, najviše dobro za čovjeka, a zločinom da biva čovjek lišen toga dobra. Zločinom je doduše ostvarivo stanovito dobro, u kome pojedinac možda nalazi svoje najveće dobro, ali ga razum od toga odvraća na taj način, da mu taj zločin bezuvjetno zabranjuje — i u tome odnosu prema zabranjenom dobru uviđamo, da se ono sukobljuje s dobrom, koje je iznad svakog drugog dobra, jer ga traži sama ljudska narav, t. j. to najviše ili bezuvjetno dobro nije ovisno o pojedincu i njegovim željama (sklonostima, nagonu), a dobrota voljnih čina nije tek dobrota za ovog ili onog čovjeka, nego za svakoga. Dotuda će se možda slagati s nama i ateist, priznat će gornjak opravdanim, ali će reći, da je čovjek autonoman, moralna je dobrota sama po sebi obvezatna, ne treba ići dalje od ljudske naravi. Zato ćemo nadovezati doljnjak. Potreban je bio gornjak 1) zato, da protivnicima absolutno obvezatne dobrote obrazložimo njezinu osnovanost u razumnoj naravi, a 2) zato da protivnicima deontološkog dokaza pokažemo, kako pojam obligacije neposredno ne uključuje priznavanje Boga, nego samo poredka razumne naravi. Taj

poredak mora biti predmetom moje volje i onda, kad ga ja ne ću: utoliko je on bezuvjetno obvezatan. Ovo je sada odlučan moment proti onima, koji priznavaju absolutnu vriednost, — ali s autonomnom obvezom. Zato je potreban dolnjak: moralna je vriednost obvezatna na osnovu volje, koja nije ljudska. Time je moralna dužnost dobila obrazloženi temelj u Bogu.

Sad napokon znademo, zašto se moramo podvrgavati volji Božjoj: ne zato, što je Bog svemoguć, što je naš stvoritelj, što nas može za zločine kazniti, nego zato, što se dobrim činima ostvaruje naše najviše dobro. Čovjek je zbog svoga najvišeg dobra vezan na razumni poredak; to je formalni razlog bezuvjetno obvezatne dobrote voljnih čina. Zato se obveza i očituje čovjeku, čim dolazi k razumu, sve kad mu i ne bi očita bila eksistencija Božja. Razumom se čovjek pita: Zašto sam dužan činiti dobro? Samo po nekoj normi može razum ustanoviti obvezatno dobro i u toliko je »izpravni« razum mjerodavan. Da je norma u volji Božjoj, koliko ona usvaja naravni poredak, to je bio zaglavak našeg dokazivanja. Moralno je dobro zahtjev naše naravi, a stvorenoj je naravi Bog dao sankciju zakona. Sad je razumljivo, da podložnost volji Božjoj nije »sliepa« ni »robska«, nego da je čovjeku primjerena — koliko je čovjek, razumno stvorenje.

U dubini čovjekove prirode, u najdubljoj klici čovječtva živi Bog kao Zakonodavac. S razumom čovjeka rađa se moral: vodstvo Božje putem voljne dobrote k oživotvorbi sreće u bezuvjetno najvišem dobru kao svrsi života. Na pragu života čeka čovjeka poziv Božji, da bi se u trajnom odzivanju, u slaganju s voljom Božjom ili u moralnoj dobroti izvršio proces pobožanstvenjenja. U tome i jest moralni smisao života.

V. DIO

METAFIZIČKA SPOZNAJA I VJERA

Kad čovjek ne bi znao ništa više osim onoga, što znade putem svojih osjetila, ne bi ni bilo filozofije.

Niti ove izreke!

Što sam sad izrekao? To, da je filozofija znanje, koje nije ograničeno na osjetilno znanje, nego ga nadilazi ili nadvisuje. To ja sada tvrdim, — a zar je ta tvrdnja plod osjetilnog shvaćanja? Kada to tvrdim, siguran sam, da je uistinu tako, ne sumnjam o tome, da je to istina, ili da moja tvrdnja odgovara stvarnosti. To jest, sve da nisam izrekao prve navedene tvrdnje, filozofijsko bi znanje bilo sasvim drugčije negoli je sve, što postoji u osjetilnoj sviesti. Zacielo, pritom već znadem, što je »filozofija«, — a ni to nije nikojim osjetilom shvaćeno. Ja znam odgovoriti na pitanje: »Što je filozofija?« Znadem, da je filozofija znanje, i to sasvim različito od osjetilnog znanja — zato, jer znam, da su u njoj različni odgovori na različna pitanja, na koja ne mogu osjetila odgovoriti. Ona ne mogu ni postaviti tih pitanja; jer filozofijska se pitanja odnose na nešto, čega osjetilima ne opažamo. Pomoću njih opažamo, što nam je dano, što činjenično pronalazimo, i to u prostoru, kao izvanjske pojave, a ne kao vlastite doživljaje. Ni njih ne opažamo pomoću osjetila, dakle i sviestno znanje o vlastitim doživljajima premašuje osjetilni dohvat. Po samim osjetilima ne bi nikad bilo psihologije, nauke o doživljajima. Niti bi bilo ikoje znanosti; jer u svakoj je takvo znanje, koje se sasvim raz-

likuje od osjetilnog znanja. Svaka znanost ide svojim iztraživanjem i pronalaženjem dalje od osjetilnih podataka. Znanstvena su pronalaženja zapravo odgovori, sigurne tvrdnje, spoznaje. I filozofija sadržava spoznaje, nazore, odgovore. O čemu? O sebi, o svojoj zadaći, o svome cilju, o predmetu, kojim se bavi ili koji izpituje. Na što se odnosi filozofijsko postavljanje pitanja i traženje odgovora? Uzmimo neke primjere. Iz opažene činjenice, da naš život smrću prestaje, uočujemo dvie mogućnosti: 1. život posve prestaje, 2. ne prestaje, koliko možda nije samo tjelesan (vezan na organizam). Druge dvie mogućnosti: 1. u nama postoji samo osjetilno znanje, koje je organske naravi, 2. postoji i neosjetilno znanje. 1. Sviet postoji nuždno, sam o sebi, 2. on je nenuždan (kontingentan) i zato je ovisan o uzroku. Filozofiranje se prema tome ne ograničuje na ovog ili onog čovjeka, na ovaj ili onaj pojedinačni život, na pojedinačne pojave u svietu, nego obuhvata cjeline, općenite odnose (različnosti, prouzročenosti). Osjetilima to nije pristupno. Ne bi dakle ni bilo filozofije, kad bi sve naše znanje bilo samo osjetilno.

Dosad izrečenim smo daleko premašili osjetilno znanje. Na neosjetilni predmet (filozofiju) osvrnuli smo se neosjetilno. »Osvrnuli« smo se (reflektirali), pažljivo smo uočili filozofijsko znanje — i tako smo o tome znanju dobili ovo znanje, koje smo dosad izrekli. A to znanje nije ništa, nego je i te kako »nešto«, čega nema svatko, t. j. ne zna svak izreći s razumievanjem to, što je gore izrečeno. To je znanje uvjetovano ne samo osvrtom, nego i mnogostrukim zapažanjem ili uočenjem filozofiranja po njegovu izvoru, zadaći, obsegu, predmetu (kako smo »vidjeli« u letimičnom prikazu). Mimogred smo naišli i na različnost psihologijskog, uobće znanstvenog znanja prema osjetilnom znanju. Ta je različnost obilježena, uočili smo, odnošajnim opažanjem stvarnosti, spajanjem (sintezom) općenito shvaćenih predmeta (života, svieta, znanja...). Obilježena je također »istinom«, sigurnom spoznajom. A sad napose iztičemo: sigurne tvrdnje (nazori, odgovori, spoznaje) imaju svoje razloge, osnivaju se kadgod na zamršenom dokazivanju. Sve su to obilježja neosjetilnog znanja. Sve to treba znati, da se uzmogne s razumievanjem izreći prva navedena izreka. S »razumievanjem« t. j. ovo neosjetilno znanje pripisujemo razumskoj sposobnosti. Filozofijsko i svako znanstveno znanje jest misaono, od osjetilnog znanja sasvim različito.

Kako je različito mišljenje od osjetilnog znanja? Mišljenje je put do istine: što je »istina?«. Ima li istinite, sigurne spoznaje? O prvom pitanju (o naravi mišljenja) razpravlja psihologija, a o spoznaji istine noetika. Ona pita: možemo li imati filozofijske istine, koje su »iznad« opažajne stvarnosti ili koje »prelaze« (transcendiraju) granicu izkustva, te su neizkustvene, metafizičke? Ako bi odgovor na to pitanje bio negativan (kako to zastupa pozitivizam), onda je nemoguće išta s dokazima tvrditi (racionalno, logički znati) o Bogu, o duši, o svemu, što je opažanju nepristupno, prekoizkustveno, metafizičko, t. j. nemoguća je metafizika. Prvo je dakle pitanje: Da li jest ili nije moguća metafizička spoznaja? »Prvo« utoliko, što treba najprije opravdati mogućnost metafizike, ako hoćemo izgraditi neku metafizičku filozofiju (v. »Bogoslovska Smotra« 1918. i drugi noetički spisi).

Na pitanju, da li smo (razumski, misaono) sposobni za metafizičke spoznaje, pukao je najdublji jaz između dva filozofska »tabora«: za metafiziku i proti njoj. Kant je u novovjekoj filozofiji predstavnik protumetafizičkog tabora. On je dosljedan, pa kad ipak zastupa metafiziku, t. j. izriče svoje nazore o Bogu, duši..., on ih ne osniva na logičkom ili teoretskom razumu (koji se — po Kantu — ograničuje na izkustvene ili prirodne pojave), nego na praktičnom, t. j. iz područja moralnosti izvodi »vjeru« u Boga, dušu, bezsmrtni život. Pozitivisti, koji se ograničuju na prirodne nauke, ne bi ni smjeli (dosljedno) ništa tvrditi o bilo čemu, što »prelazi« prirodu ili što se ne da izvesti iz prirodoznanstvenog izkustva. Ako bi na pr. tvrdili: »Ne postoji ništa osim materije, niti u čovjeku ni izvan svieta«, takvom bi metafizičkom tvrdnjom napustili svoj pozitivistički stav, kojim zabacuju sposobnost za metafizičke spoznaje. Oni bi morali ostati agnostici: ne znamo ništa o metafizičkim »stvarima«. Ipak mnogi

od njih zastupaju materializam, priznaju samo materiju. Taj je filozofijski nazor na prielazu od prošlog stoljeća u sadašnje bio najviše zastupan — u širinu, po svojoj popularnosti i površnosti. Ipak pitanje opravdanosti materializma najkrupniji je problem metafizičke filozofije. Je li sve, što postoji, samo jedinstvo materije (kako tvrdi materialistički monizam), ili postoji dvojstvo: osim materije još i nematerialni bitak (kako tvrdi dualizam)? »Nematerialni« ne samo utoliko, što nije isto s materijom, te se od nje razlikuje, nego također, koliko je bez materije, neovisan o materiji, nešto bezmaterialno, duhovno (spiritualno). Spiritualistički dualizam uči, da u čovjeku postoji duhovna duša, i da osim svieta postoji njegov duhovni uzročnik, Bog (teistički dualizam). Na tome razkršću između materializma i spiritualizma razdvojiše se ljudi u filozofiji i u životu.

Može netko da ne bude ni materialist ni spiritualist, — bilo zato, što je agnostik (t. j. drži, da se o tom pitanju ne da izreći konačan sud), bilo zato, što priznaje duševne (psihičke, nematerialne) sile, koje nisu neovisne o materiji (duhovne, spiritualne); taj drugi je protivnik materializma, iako nije spiritualist. Netko može priznavati spiritualni princip u svietu, upravo u svietu, a ne »izvan« njega, neovisno o njemu; može da bude panteist, spiritualistički monist, a nije teistički dualist, ne priznaje Boga, ukoliko tim izrazom označujemo izvansvjetsko samoodsebno (absolutno) biće osobne naravi. Uzmemo li »spiritualizam« sinonimno sa »dualizmom« — i to u dvostrukom smislu: u čovjeku postoji tielo i duša, osim svieta postoji Bog, — možemo alternativno obuhvatiti dvie krajnosti: ili dualizam (spiritualizam) ili materialistički monizam. Materialist ne priznaje u čovjeku dušu, a može priznavati razum (mišljenje), samo ne kao duhovnu sposobnost, nego kao viši stupanj u razvoju osjetilnog spoznajna (u okviru organskog zbivanja); kao psiholog i noetičar on je senzualist. Boga dakako ne priznaje; svieta eksistira nuždno, sam o sebi, sve se u svietu razvija nuždno u tom smislu, da nije ovisno o izvansvjetskom uzroku, t. j. kozmičko zbivanje — i u njemu ljudski život — ne postoji tako, da bi moglo i nepostojati, ono ne može ne-

postojati, nije po svojoj eksistenciji ovisno o tome, da li ga Bog hoće ili ne će proizvesti (prouzročiti). Može li to tvrditi materialist kao prirodoslovac? Očito ne može, jer prirodonaučnim metodama ne može znati, da li je razvoj ili promjenljivost svieta spojiva s njegovom nuždnošću. Zar promjenljivost ne uključuje ovisnost o uzroku? Na to pitanje odgovara samo filozof — i na tom pitanju dokazuje teistički filozof (u teodiceji) obstanak prvog uzroka, Boga.

Haeckel je pred petdesetak godina bio predstavnik materialistički evolucionističkog nazora. Polemički sam bio ponukan osvrnuti se na taj nazor povodom »žalobne svečanosti« na medicinskom fakultetu za netom preminulog »slavnog učenjaka« Haeckela (v. »Katolički list« u studenom 1919.). Kritički sam osvietlio dvie njegove teze: negaciju nematerialnog principa u čovjeku i negaciju nematerialnog principa izvan prirode. Prvu tezu obara psihologija: sve se pojave sviestnog života ne mogu svesti na ovisnost o fiziologijskim uvjetima. Panpsihistički nazor (po kome su sve prirodne pojave ujedno psihičke) također je neodrživ. Drugu tezu obara činjenica, da u promjenljivom svietu ne može biti razlog njegove nuždnosti, pa zato je on ovisan o uzroku, koji je nepromjenljiv i nuždno eksistentan, a po naravi osoban, jer su takvi i neki njegovi učinci u svietu (ljudi); u tome ga smislu zovemo Bog.

I pred tim je bilo polemike s materialističkim naturalizmom, (v. Novine od 15. X. 1917.; izp. »Bogoslovska Smotra« 1915. str. 283.). Radilo se o odnosu materije i duše, nagona i intelekta. Da je među njima bitna razlika, to je već »zastarjela teza«. Pokazao sam, da se poricanje te razlike ne može održati ni u praktičnom ni u teoretskom obziru. Praktični se nazor o životu ne može opravdavati na osnovu prirodnih nagona, kad u sviesti postoji moralni zakon, po kome treba odrediti objektivnu svrhu života i suprotno nagonima. Možemo li to logički (razumski) odrediti? To se pitanje pokriva s navedenim pitanjem o sposobnosti za metafizičke spoznaje, odnosno s pitanjem, da li je za ukupnu spoznajnu vriednost mjerodavno samo izkustvo. »Pozitivizam, koji se u teoretskom pogledu ograničuje na konstatira-

nje prirodnih činjenica, ne uzima obzira na jednu činjenicu, koja ga upravo obara. Činjenica je naime, da se naše mišljenje u sistematiziranju prirode oslanja na obće neke misaone oblike i sadržaje, koji nisu istovjetni s perceptivnom građom prirodnih objekata. Naše znanje o prirodi na svakom koraku prekoračuje opažajno znanje time, što od opaženih činjenica doumljivanjem dolazi do takvih istina, koje se ne pokrivaju s opaženim činjenicama, a ne manje smo o njima sigurni kao o svim potonjima.« I filozofija mora svoje nadizkustvene (metafizičke) spoznaje postaviti na logički opravdane premise, na pr. racionalna (spekulativna, metafizička) psihologija, kad zastupa substancialnost duše, predpostavlja realnu vriednost pojma substancije, a teodiceja se u dokazivanju eksistencije Božje poziva na noetiku, gdje se utvrđuje metafizička vriednost načela uzročnosti.

Višeput se čuje, da netko u Boga (ili, recimo, u bezsmrtnost duše) »ne vjeruje«, a drugi opet »vjeruje«. Netko ne vjeruje u »duhove«, ili čak ne vjeruje, da je zemlja okrugla i da se kreće oko sunca. U nizu tih nevjerovanja očituje se kanda lakoumnost: dotični ne samo da ne zna te stvari, nego se i ne trsi da bi stekao znanje o njima, ne priznaje ovo i ono na laku ruku; takav je stav pred znanstvenim forumom neuračunljiv — ne samo kad se radi o Zemlji, nego i kad je u pitanju Božja eksistencija. Jer i o njoj treba najprije nešto znati, prije nego ćemo je priznati ili ne priznati, vjerovati ili ne vjerovati. Sad nam izraz »vjerovati« znači priznavati, biti siguran. Netko može tako vjerovati u Boga, i kad to ne zna dokazivati. Može li se uobće dokazivati, da ima Boga? Možemo li dokazno znati za njega, spoznati ga? »Spoznaja« (u širem smislu) znači znanje pomoću bilo koje spoznajne sposobnosti, osjetilne i razumske; napose znači istinito znanje, koje se može oslanjati i na dokazivanje. Takvo nam dokazno znanje o Bogu daje teodiceja, dio metafizike ili filozofije o prekoizkustveno zbiljskim predmetima. Kant toga ne priznaje. U njegovo je doba — radi napredka prirodnih nauka — zavladao naturalistički duh, po kome je spoznatljiva samo priroda (natura). Dosljedno tome,

jedni su naturalisti zastupali agnosticizam: ne znamo ni o čemu izvan prirode. Drugi su dogmatski tvrdili: jedina je priroda zbiljska (ne samo spoznatljiva), a osim nje nema ništa zbiljsko. Kant je pristao uz prve: ne možemo ništa znati o Bogu, o bezsmrtnosti duše, pa ni o slobodi (jer u prirodi vlada uzročna nuždnost). Samim izkustvom, to je jasno, ne možemo znati, a neovisno o njemu (a priori) također ne. Kant je naime imao pred očima samo apriorističku metafiziku racionalizma (koji je iz »čistog« razuma htio dokazivati znanje o Bogu i duši). Zar se na metafiziku, koja polazi iz izkustva, nije Kant ni obazirao? To se ne može reći, jer je metafiziku zabacio na temelju fenomenalizma ili nazora, da je spoznaja ograničena na fenomene. Istim je udarcem htio oboriti i dogmatske naturaliste: nije samo ono zbiljsko (realno), što je razumu pristupačno (spoznatljivo), naprotiv, to je pojavni ili fenomenski bitak, ovisan o našim osjetilima, dok neovisno od osjetila mogu postojati »stvari po sebi«. Time je ostao otvoren novi put k metafizičkim predmetima: put »vjerovanja«. Metafizičko znanje, kaže Kant, zamienila je vjera, i to praktična, na osnovu moralnog zakona (»kategoričkog imperativa«). Treba vjerovati u slobodu, jer bez nje nije shvatljiva bezuvjetna obveza (moraš — ne smiješ). Kao što je »ideja« slobode moralni »postulat«, jednako je tako ideja Boga i bezsmrtnosti duše. Tako potječe religijsko vjerovanje iz morala. Ovu su Kantovu nauku neki zabacili, ali su pridržali odvajanje vjere od znanja (pa su vjeru prenieli u sferu čuvstvovanja, maštanja, doživljavanja, zrenja).

U nadnaravnom (kršćanskom) smislu »vjerovati« znači priznavati istinitom objavljenu nauku na temelju Božjeg svjedočanstva. (U širem smislu »vjerovati« znači priznavati bilo koju istinu, zajamčenu autoritativnim svjedočanstvom.) Kad je u pitanju odnos između »znanja« i »vjere«, misli se obično na odnos metafizičke spoznaje i nadnaravne vjere. Možemo li razumski znati, da je Božjim autoritetom zajamčena činjenica objave? Ne samo, koliko bi to razum utvrdio poviestnim putem, nego upravo metafizički, dokazujući mogućnost objave na osnovu dokazane Božje eksistencije i mogu-

nosti onih dokazala (na pr. čudesa), kojima bi zajamčeno bilo Božje svjedočanstvo, da uistinu objava nekih istina potječe od njega. Da li filozofija utire put teologiji? Da li se na (filozofskim) spoznajama o Bogu osniva vjera u njegovu objavu (kojom se bavi teologija)? Mi smo taj problem »znanja i vjere« riešili tako, da smo u noetici dokazali mogućnost metafizičke spoznaje, a u teodiceji i etici smo dokazali različne spoznaje o Bogu, a u psihologiji spoznaje o duši. Veza između nadnaravne vjere i razuma nije dakle razkinuta. Odatle izlazi stav prema vjeri (odnosno crkvi kao čuvarici i učiteljici vjere) onog filozofa, koji je na temelju metafizičke i poviestne kritike stekao jamstvo, da je Krist Božji objavitelj. Istine u toj objavi sadržane mjerodavne su za iztraživanje toga filozofa — ne iz »sliepe« vjere (ili crkvenog posluha), nego na temelju razumske sigurnosti o kriteriju objavljenih istina, t. j. o Božjem svjedočanstvu. Bio bi sam sa sobom u protuslovlju, tko bi sa sigurno objavljenom istinom zastupao neku protuslovnu tvrdnju. Kritički je dopušteno prigovoriti tome stajalištu samo onda, kad bi bila dokazana razstava vjere od razuma.

PREGLED RADA

Kad smo dokazali sposobnost za metafizičke istine (u Noetici), trebalo je izgraditi spoznaju o duši, i tako je nastala Psihologija. Problem o Bogu rješavan je u različnim svezama, napose u odnosu s etikom. Na teistički se nazor oslanja filozofija o našem životu. Tako je rješavanje problema o smislu života organski izraslo kao nadgradnja dualističkog nazora.

Metodički je sav taj rad bio rukovođen načelom, da naš životni nazor u sustavnoj cjelini izvedemo kritički u svezi s različnim protivničkim nazorima. U tom je smjeru glavno obilježje samostalnog moga nastojanja. Sveobuhvatnim pregledom filozofijske povjestnice, od grčke filozofije do današnje, trebalo je imanentnom kritikom postojećih nazora omogućiti postepeno izgrađivanje vlastitog nazora, koji je poviestno poznat kao skolastička filozofija. Po njoj nam se očituje čovjek,

koji razumom uviđa istine, na kojima se temelji naš život. Na mnogim je istinama osigurana spoznaja, da je život ovisan o Bogu. Napose je ovisan u moralnom smislu, s obzirom na izasmrtnu svrhu života. U ovu se onda istinu o religijski moralnom smislu života nadovezuje istina o Kristovoj objavi kao religijskoj direktivi života. Filozofija nas je tako spremila za pristup kršćanstvu. Kritički prikazati taj put, opravdati na temelju filozofije kršćanski nazor o životu, to je glavno obilježje moga nastojanja. Tako opravdavati, da se zadovolji kritičkim zahtjevima suvremenog čovjeka, upućena u najdublju problematiku filozofije. — Neka dalje o tome govori popis tiskanih radova (da ne bi i njega sasvim nestalo, kako je djelomično nestao u Nedeljkovićevu Aperçu-u za kongres u Pragu 1934.):

Opća noetika (habilitaciona radnja). Zagreb 1918. i 2. izd. Beograd 1926.
Ontološko-noetički problem u evoluciji filozofije, Rad. Jug. Ak. 1919.
Kant i neoskolastika. I. dio 1920.; II. dio 1921; Zagreb
Uvod u filozofiju, Zagreb 1922.
Temelji psihologije, Zagreb 1923.
Juraj Dragišić kao filozof humanizma, Rad 1923.
Kantov kriticizam u svjetlu savremene noetike, Rad 1924.
Schema sistematico del problema del conoscere scientifico con riguardo all ideologia Tomistica e Kantiana, Atti del V. Congr. phil., Napulj 1924.
De problematum noeticorum systematica positione et solutione, Acta Congr. thom, Rim 1925.
Psihologija za srednja učilišta, Zagreb 1927.; 2. izd. 1928.; 3. izd. 1941.
Historijski razvitak filozofije u Hrvatskoj, Zagreb 1929.
Filozofijski osnovi znanstvene spoznaje, Sveuč. Godišnjak Zagreb 1929.
Filozofija kršćanstva, Rad. Jug. Ak. 1930.
Duševni život, Jug. Ak. 1932.
Wundt u savremenoj psihologiji, Rad 1932.
Temelji filozofije, Zagreb 1934, Matica Hrvatska.
Od materijalizma k religiji, Zagreb 1935.
Circa religionis problemata, Ex Acta Congr. franc., Zagreb 1935.

Quomodo philosophia religionis scientifice construenda est? Ex Acta Pont. Ac. Rim, 1936.
Filozofija i religija, Zagreb I. sv. 1936.; II. sv. 1937.
Religija i život, Jug. Ak. Zagreb 1938 (Bulletin 1939.)
Ein Beitrag zum Kausalproblem, Philosoph. Jahrbuch 1938.
Religio qua objectum philosophiae et theologiae, Antonianum 1939.
Bauer kao filozof, Ljetopis Akad. 1939.
Joseph Geyser i Philosophia perennis, Ljetopis Akad. 1940. (latinski Bulletin 1940.)
De religione naturali et supernaturali, Zagreb 1940.
Zur Begründung der Wahrheitserkenntnis (Akad. Bulletin 1940.; hrvatski u Radu 1941.: »Spoznaja istine«).
Filozofija života, Hrvatska Akademija 1941.
Nauka o spoznaji, Zagreb 1942.
Kriza kulture, Hrv. Akad. 1943.
Smisao života, Hrv. Akad. 1944.

Razne razprave u Bogoslovskoj Smotri, Hrvatskoj Smotri, Hrvatskoj reviji, Katoličkom Listu i drugdje.

Razprave i prikaze u časopisima navodim zato, jer sadržajem kritički i sustavno nadopunjuju cjelinu filozofijskih radova, pa bi ih (po izboru) trebalo pretiskati za ukupno izdanje čitave filozofije. Neke od tih razprava (i knjiga) već danas nestaju, ali je malo nade, da bi ikad bilo izdavalačkog smisla za tako nerentabilno izdanje. (Nije se potrebnim smatralo za našu naučnu reprezentaciju prevesti na koji strani jezik ni najmanji dio tih radova, premda smo obilovali prievodnom literaturom na hrvatski jezik.) Podpun bi prikaz morao znalački obuhvatiti i sitnije radove, koji su značajni za filozofijsku problematiku i za obću orientaciju, na pr. o načelu uzročnosti (v. Bogosl. Smotra 1925 i t. d.), o deontološkom dokazu (Bog. Smotra 1924. i t. d.), uobće o dokazivanju eksistencije Božje (Bog. Smotra 1924. i posvuda), o polazištu noetike (Bog. Smotra 1923. i drugdje), o Kantu (posvuda), o Einsteinu (Bog. Smotra 1923.), Boškoviću i drugim monografijskim prikazima, o razvitku skolastičke filozofije (Bog. Smotra 1923.), i tako dalje.

FILOZOFIJA PREMA KRŠĆANSKOJ RELIGIJI

U jednom prikazu knjige »Smisao života« stoji, da se moje »umovanje može sažeti u ovaj silogizam: Bez morala je nemoguć život dostojan čovjeka. Moral je nemoguć bez religijske podloge i sankcije. Ergo: religija je čovjeku potrebna, da on uzmogne provoditi život dostojan čovjeka, t. j. da bude uobće čovjekom«. Tome ne bih imao prigovoriti, pogotovu kad se »dostojan« istovjetuje sa »biti uobće čovjekom« (jer po tome, što je život dostojan čovjeka, još ne bi jasno bilo, da je život uobće nemoguć bez morala). Ali taj se silogizam može na različite načine opravdavati, — kao što kipari ili slikari mogu različito prikazati istu stvar. Tom poredbom i nije primjereno izražena filozofijska mogućnost samostalnog »prikazivanja«: tu se naime radi o mnogim filozofijskim nazorima o stanovitom problemu (ovdje o vezi morala s religijom), pa se osobitost filozofiranja u mojim radovima očituje upravo po tome, kako se na kritički objašnjavanoj neosnovanosti različitih nazora opravdava nazor, koji zastupam. Što još smatram važnijim: u tome sveobuhvatnom okviru kritičkih osvjetljenja nalazim takav put opravdavanju svoga nazora (teističke etike), koji omogućuje jedinstvenost toga nazora, t. j. koji vodi do jednog gledišta, s koga nam se odkriva najdublja osnovica životnoga smisla. To još treba objasniti.

Čovjek kao moralno biće; — to je polazna točka prema navedenom gledištu, do koga ćemo se odtuda uzpeti i gdje će nam se otvoriti jedinstveni vidik na svezu morala s kršćanstvom. Sad je naš promatralački stav psihologijski: gledamo na čovjekovu moralnu sviest, t. j. na razumski shvaćenu različnost moralnih čina, koliko su bezuvjetno obvezatni. Ta je činjenica filozofijski obrazložena (u mojim spisima), a dokazana je i kao činjenica, koja u rodu ljudskom oduviek postoji. Ne obara je okolnost, što neki filozofi ne priznaju bezuvjetne obveze; jer takvo se nepriznavanje poziva na neke razloge, kojima nije osporavana poviestna činjeničnost sviesti ljudske. Od primitivnih slojeva na

više u moralnoj sviesti uviek nalazimo uključen doživljaj religije — uzete u najširem smislu, kao neko priznanje moralnog zakonodavca. (Filozofijski smo to i opravdali.) Ne smeta tome ni ta okolnost, što nisu svi ljudi izričito religiozni, ili su čak protureligiozni. Tu smo upravo na najtajnovitijem izvoru života! Nositi u sviesti moralni zakon još ne znači u svakom čovjeku jednaku sklonost k izvršivanju toga zakona: dok se u jednom čovjeku probuđuje naklonost prema moralnom dobru, u drugom može nastati zazor od toga dobra, nagnuće k moralnom zlu — i to takvo nagnuće, kojim taj čovjek kao da odklanja pogled od moralnog zakona, kao da nije voljan priznati ga. (Kako često susrećemo pojedince, koji ostaju u stanovitoj zabludi, kao da su obnevidjeli za istinu, jer su skloni na jednostrano prosuđivanje!) Takav je čovjek u svojoj nesklonosti prema moralnom zakonu stavio zastor izpred priznavanja Zakonodavca. Naprotiv, tko je pripravan prihvatiti moralnu istinu, tko teži za njezinim spoznanjem (i kad je skeptik!), ovim prvim porivom svoje duše biva »otvoren« za religiju, za posluh onoj volji, koja se očituje u bezuvjetnosti toga zakona. Njemu se očituje ili »objavljuje« Bog kao Zakonodavac. On prilazi k Bogu s »ljubavlju« (u najširem smislu). On već time »vjeruje« u Boga. Jer izrazom »vjerovati« u širem smislu označujemo sigurno priznanje pod utjecajem dobre volje (za razliku od »spoznati«). U užem se smislu dakako uzima »vjerovanje« za pristajanje uz »objavu« u užem smislu, t. j. uz autoritativnu (izvanjsku, poviestnu) objavu. Osim ovakve objave (nadnaravne), možemo »objavom« (naravnom) nazvati očitovanje Božje po vanjskoj prirodi i po moralnom zakonu. Tko se u ljubavi ili u dobroj volji (kaže sv. Augustin) priklanja moralnoj dobroti, njemu se Bog objavljuje, prosvjetljuje ga (»iluminacija«). A sad uočimo ovo: predpostavivši činjenicu nadnaravne objave po Kristu, sigurno je, da postoji nadnaravna svrha života. (Ljubavi je Božjoj, rekosmo, prikladno dati čovjeku nadnaravno dobro kao moralni cilj života.) Odatle sliedi, da Bog svakom čovjeku »dobre volje« pomaže postizavati nadnaravnu svrhu, daje mu svoju »milost« već u prvom njegovu moralno-religijskom nagnuću. »Naravno« religijski čin postaje time nadnaravan. Čovjek još ne mora znati za nadnaravnu objavu, priznaje Boga po naravnom moralnom zakonu (i utoliko je to religijsko priznanje »naravno«), ali stavljen u nadnaravno svršni red, gdje Bog milošću (nadnaravnim darovanjem) čovjeka vodi k »spasenju« ili k nadnaravnoj svrsi, dobiva po toj milosti nadnaravno objavljenje Božje u svojoj duši. Kad tako čovjek »traži« Boga, već mu se on objavljuje, već je »nađen« (Pascal). Čovjekova moralna spremnost ili sklonost ili voljnost, njegov moralni eros daje mu »osjećati« ili uviđati u moralnom zakonu uključen životni cilj i u njemu absolutno dobro. Bez te »vjere« doista nema spasenja. Ujedno takav čovjek uviđa svoju nemoć i ufa se u spasenje, u polučenje absolutnog dobra. Time dakle, što se čovjek »okrene« prema moralnom zakonu, ili što se njemu prikloni spreman (voljno) prihvatiti sve, što je njime određeno, spreman podvrći se zakonodavnoj volji, ne samo da biva naravno religiozan, nego upravo nadnaravno, koliko je po Božjoj milosti usmjeren prema nadnaravnoj svrsi. On nije kršćanin — i jest. Nije po pripadnosti crkvenoj organizaciji, ali jest po krstu »želje«, t. j. po pripravnosti učiniti sve, što Bog od njega traži. Po mjerilu (kriteriju) kršćanske religije i svaki poganin tako religiozan pripada »duhovnoj« crkvi Kristovoj.

Nije li nas sve to odvelo u teologiju tako, da smo namjesto željenog jedinstvenog pogleda povezali dva različita gledišta, filozofijsko i teologijsko?

Jest, povezali smo — i sad treba pripaziti: kako. U jednom doživljaju, u moralno »dobroj volji« odkrili smo i doživljaj religije, a oboje smo u zajednici s milošću Božjom upoznali kao prvi korak prema oživotvorbi nadnaravne svrhe života. Upoznali smo veličajno značenje kršćanstva za sve ljude — od prvog čovjeka na zemlji do posljednjega. Oduviek postoji u rodu ljudskom religija, i to kršćanska, ako tim izrazom obuhvatimo svako priznavanje Boga po nadnaravnom (milostivom) objavljenju Božjem. Nigdje ne manjka nadnaravna religija, gdje »milost« čovjeka prosvjetljuje i vodi k spasenju, k nadnaravnoj svrsi. A to zavisi od moralno dobre dispo-

zicije. Filozofija po njoj opravdava smisao života, u njoj izvire i kršćanstvo. Pri prvom pokretu duše prema dobroti rađa se u čovjeku Isus Krist. Iz ove naoko neznatne klice razvija se veličina čovjekova. U tom je prvi potez sličnosti s Bogom, pobožanstvenjenja. Sad razumijemo, da je »duša prirodno kršćanska«. U ljudskoj je naravi (prirodi) usađen moralni zakon kao izraz zakonodavne volje (o kojoj je i sama priroda ovisna!), a ta se volja u sviesti očituje kao slutnja, pomisao, osjećaj, intuicija božanstvene moći ili gospodstva nad životom, što već znači početno religijski doživljaj, koji tako nastaje upravo pobudom ili poticanjem Zakonodavca. Ali — sad evo kršćanskog faktora! — s ovim je »naravnim« očitovanjem ili »objavom« (razumskim razsvjetljenjem i voljnom pobudom moralnog zakona) ujedinjena nadnaravna pomoć ili »milost«, i to zato, jer je čovjeku namienjena nadnaravna svrha (po Kristovoj objavi). Kršćanstvo, kao Kristova institucija za nadnaravnu milost, dohvata tako svakog čovjeka, koliko je moralno-religijska narav stavljena u nadnaravni svršni red. Time nam biva razumljiva razlika između hierarhijske institucije kao »vidljive« crkve i »nevidljive« crkve, kojoj pripadaju svi ljudi, koliko su moralnom dobrotom dionici nadnaravne milosti. Kad se kaže, da »izvan Crkve nema spasenja«, to ne znači, da se nikoji nekršćanin ne bi mogao spasiti, postići nadnaravno blaženstvo, nego da je od spasenja izključen onaj, tko bi se moralnom zločom uzprotivio nadnaravnoj milosti; samo takav je izvan nevidljive crkve. Vidljiva je vremenska, utemeljena za čuvanje nadnaravne objave i za podjelu milosti, dakle za nevidljivu, vječnu crkvu milošću obdarenih duša. Kristova je dakle religija (u katoličkoj crkvi, i zato »katolička«) jedina, prava, jer je Kristova objava Božja, a po njoj je istina, da postoji nadnaravni svršni red milosti, kojom Bog osposobljuje čovjeka za postignuće nadnaravne svrhe. A osposobljuje ga time, što milostno (nadnaravnom pomoću) sudjeluje u svakom voljnom činu, kojim se čovjek odaziva naravnom moralnom zakonu iz posluha prema Zakonodavcu, koliko ga prepoznaje u savjesti. S ovim naravnim moralno-religijskim činom ujedinjena milost pretvara taj čin u nadnaravno religijski doživljaj.

Ove poznate teološke refleksije objašnjuju nam razgraničenje u jedinstvu životnog smisla, s gledišta teistički filozofijskog i kršćanskog. Sustavno (na noetici, psihologiji, teodiceji i etici) izgrađivali smo teistički nazor o moralnoj sviesti čovjeka, zastupali smo istinu o religijskom moralu i s tim u vezi o moralno-religijskom smislu života. Samo na tom stajalištu možemo reći, da je na zemaljskom planetu nastao prvi čovjek onda, kad je oživjela duša, u kojoj se rodila moralna sviest s prvom iskrom božanstva. Sporedno je, kako se taj prvi čovjek tjelesno i duševno razvijao do onog časa, kad je u njemu oživjelo čovječtvo, razumna sviest, koja je u pojavama svieta i u zakonu savjesti zamietila nazočnost »objavitelja«. Biblija nam kaže, da je ta objava bila nadnaravna: Bog se u raju očitovao prvim ljudima, izdao im zabranu, koju su oni prekršili i zato raj izgubili, ali im je u izgled stavljeno spasenje. Ako taj biblijski izvještaj ne shvatimo »izvanjski« (slikovito), objava Božja znači »unutarnji« razgovor duše, razsvjetljenje i pobudu nadnaravne milosti, koju je prvi čovjek dobio zajedno s naravnim moralnim zakonom, te se u tom stanju milosti i sastojao »raj«, koji je griehom bio izgubljen, i to za sve ljude, a u pokajanju se javila objava o spasitelju. (Forsiranje slikovitosti u biblijskom prikazivanju bilo je mnogima kamen smutnje, sa zaokretom od kršćanstva.) Odonda je svakom čovjeku, koji u moralnoj dobroti očekuje spasenje — iako, bez svoje krivnje, ne zna za Krista Spasitelja, te ukoliko se ne odvraća od moralnog zakona — dana spasiteljska milost, po kojoj biva nadnaravno religiozan, član nevidljive crkve Kristove. I gdje u primitivnom sloju ljudskom ne nailazimo na izričitu ideju o Bogu, i u bilo kojem obliku religije, ne manjka priznanje »svetoga« u moralnom zakonu, a to je već prvi bljesak religijske sviesti: počitanja prema nevidljivom izvoru života, kome se čovjek smatra obvezanim i od koga prima svako životno

dobro. Zato svuda nailazimo na molitve i na žrtve. U moralnom se zakonu »javlja« nerazoriva ograda od nekih zločina, po kojima se gubi vriednost života, pa tako čovjek posluhom spram moralnog zakona omogućuje u sebi nadnaravnu pomoć religijski smislenog života. Tko sluša svoju savjest, pripadnikom je spasenja ili blaženstva po milosti. Svi ljudi, koji slušaju naravni moralni zakon, mogu milošću Božjom postići život vječni, kaže enciklika Pija IX. (1863.).

Sad napokon nije neshvatljivo, kako naš filozofijski nazor prelazi u kršćanski nazor o životu.

RELIGIJA I ŽIVOT

U spomenutom prikazu moje knjige nadovezuje se (primjenom na problem današnje krize) sliedeći silogizam: »Pomanjkanje morala dovelo je do krize. Pomanjkanje vjerskog osjećaja dovelo je do pomanjkanja morala. Ergo: izlazak iz krize moguć je jedino povratkom religiji«. U tom je silogizmu izrečen obrat prvog silogizma: religija je čovjeku potrebna za život, jer mu je potrebit moral (zapravo moralna dobrota), bez čega nema života. Danas u svietu ne vlada moralna dobrota, i zato je došlo do životne krize, a budući da se moralna dobrota oslanja na religiju, ne može bez nje biti izlaza iz krize. U religiji je uključeno »kršćanstvo« (nadnaravni red) i tamo, gdje još nema spoznaje o opravdanosti kršćanstva. Prema tome, početno se rješavanje družtvene krize sastoji u moralnom odgoju, koji omogućuje razumievanje za kršćansku religiju.

Ako je i Berdjajev rekao, da je povratak čovjeku nemoguć bez povratka Bogu, ako su Papini i Merežkovski ustanovili »apokaliptičko« doba bez morala i religije, — ta spoznaja dobiva svoje opravdanje tek onda, kad je filozofijski opravdana. To je bila naša zadaća. Zamašaj te zadaće ne sastoji se u »odkriću« nove spoznaje, nego u snažnosti njezina opravdavanja. Time

stječemo znanstveno pravo postaviti kriterij za prosuđivanje života uobće i u njegovu suvremenom obliku družtvene krize. U vezi s opravdanjem kršćanstva dobiva se tako jedinstven pogled na život, dobiva se orientacija u općem kulturnom zbivanju i kritički stečeni putokaz prema budućem poboljšanju života. Nije »kriza« samo u tome, što družtvenim životom vladaju moralna zla, nego je njezin izvor u tome, što se to ne uviđa i što se ne nastoji, da se ta zla izkoriene. Filozofija, kako smo je zastupali, svestrano je utvrdila istinu, da moral dobiva pravo na obstanak po religiji, i da bez moralne izpravnosti biva ugrožen ne samo družtveni život, nego se gubi njegov smisao i sub specie aeternitatis. Cjelinu života postavili smo na moralnu sviest — i u tome je jedinstvenost našeg nazora o životu. Životvorna snaga toga nazora izlazi odtuda, što se ne zaustavlja na abstrakcijama, nego objašnjava sve konkretne pojave života i daje upute za njegovo usmjerivanje prema cilju, bez koga ne bismo ni vriedni bili da se nazivamo ljudi. A može li se današnje zbivanje u svietu smatrati dostojnim čovjeka? Može li biti dostojne pobjede bez moralne borbe?

Nitko nije izuzet od poziva, da u suvremenom životu surađuje na njegovu moralnom preporodu ulogom vlastite moralne ličnosti. Kršćanstvu je namienjen u tom smislu poseban zadatak. Možda mu je prvotni zadatak u tome, da traži putove vlastitog preporoda prema suvremenim potrebama.

Razprava o tom predmetu ne spada u okvir filozofije, osim koliko je pitanje kršćanskog poučavanja metodički upućeno također na filozofiju. A baš to je pitanje, čini se, jedno od najakutnijih. Ponovno iztičem, da se velik postotak školski obrazovanih ljudi odvraća od religije i zato, što ona nije bila uređena u školskoj obuci po smislenoj cjelini kršćanskog nazora o životu i onim sustavno određenim postupkom, koji je kadar predusresti zbunjenost razuma i nesklonost volje. Pouka bi, čini mi se, imala početi objašnjavanjem moralnog zakona u religijskom smislu. Time se dobiva temeljni ka-

men orientacije: značenje zakonodavne volje Božje obzirom na svrhu ljudskog života. Kakav bi nam život bio bez morala? Moralna je naša narav — kao i čovjek i sav svijet — od Boga. Čemu je moral, kad nas lišava različnih dobara? U njima — to dokazuje činjenica moralnog zakona — nije sadržana sreća. Život dobiva smisao samo po izasmrtnom nastavku, koji je uvjetovan moralnim nastojanjem. Izasmrtnu sudbinu objavljuje nam Bog po moralnom zakonu. Kad nam je dao život i različna životna dobra, može nam dati i posmrtnu sreću, koliko odgovara našoj naravnoj sposobnosti. A može nam iz ljubavi dati i bez tog ograničenja. Da to uistinu jest dao, objavljuje nam Bog po Isusu Kristu i njegovoj Crkvi.

U tom bi tematskom razporedu možda bio najuvjerljiviji put k razumievanju kršćanske religije. Ne ću time reći, da polaznom točkom mora služiti deontološki dokaz eksistencije Božje (premda se za njega zalažem, izp. »Bogosl. Smotra« 1924.; Religija i život; Akademijin Bulletin international 1939.). Svakako se prilazi kršćanstvu vjerom u Boga, pa je potrebno najprije (metodički) utvrditi taj temelj: Bog kao moralni zakonodavac i svrhodavac. Drugi je temeljni kamen: naša duhovna sposobnost za izasmrtnu sreću. O njoj dalje govori Isus Krist.

Psihologijski je motivirano, kad se kaže, da kršćanstvu treba pristupati s ljubavi; — jer bez nje ne možemo se približiti ni istini ni bilo kojim duhovnim vrednotama. Samo duhovan čovjek može Boga »gledati«, uzevši »duhovno« u oba značenja, psihološkom i aksiološkom. Po duhovnim sposobnostima biva čovjek moralan i religiozan, ali jedno i drugo je uvjetovano usmjerenošću tih sposobnosti prema duhovnim vrednotama, da bi postale svojinom čovjeka. U toj je usmjerenosti i usvajanju korien ljubavi, kojom se čovjek odvraća od svih moralno zabranjenih ljubavi. Tko nešto mrzi (pojedinca, narod, neku stvar), gubi mirnu razsudbu, ne ocjenjuje objektivno i biva nepravedan. Kako je ljubav raznolika, može se čovjek i različito o nju ogriješiti. U družtvenom pogledu, ljubav obuhvaća i sve one čine, kojima priznajemo vriednost čovjeka, njegova osobna

prava, te nastojimo pružiti mu životna dobra. Moral te ljubavi zaštićen je u kršćanstvu najvišom sankcijom. Može li stoga itko nepokvaren odreći kršćanstvu kulturno-socialno značenje?!

Uzkraćivati slobodu religiji, fizički je progoniti i uništavati znači barbarstvo već zato, što je ona za mnoge svetinja, a najveće je barbarstvo u tome, da se čovjeku oduzima moralno dostojanstvo, čovječtvo. Kakogod je Europi manjkalo ljubavi, socialnog morala, ne može se u njezinu kulturnom pojmu zaniekati osobita značajka, da su svi bolji ljudi osuđivali ugrožavanje slobode i nezaštićenost života. Gdje je gažen osnovni moralni postulat, da se ne smije samovoljno razpolagati s ljudskim životima, tu je nestao i zadnji trag kulturno oplemenjenog duha. Danas je taj kriterij aktualniji, nego se obično misli u prosuđivanju družtvenih sustava i strujanja. Nije za kulturno vrednovanje dovoljno programatski i propagandistički zastupati socialnu pravdu, dok je tome stvarnost krvavo suprotna. Zato se i optimistička prognoza izaratne Europe može osloniti samo na predmnjevu, da će družtvom zavladati moralno vriedne ličnosti. Morao bi doista biti amoralan, tko toga ne bi uviđao na očigled izopačene sadašnjice. Možda će ona baš zato razbuditi nove moralne energije u zalaganju za preporod, koji će čovječanstvu omogućiti trajni poredak uljuđena života. A tome uzvišenom cilju ima služiti i naša filozofija.

Bogu se opiru zločini, a oni danas vladaju, i zato je progonjena vjera u Boga, pa i filozofija, koja priznaje Boga. Zločinci ne će učiti te filozofije, pa ih ona zato i ne će dovesti na put k Bogu. Unatoč tome njezin je poziv, da nikad ne klone u nastojanju, kako bi prevladala pesimizam o čovjeku i kako bi vjerom u boljeg čovjeka pridoniela pobjedi istine. Na tom se putu ona približuje pojavi Krista, koji autoritativno traži ljubav čovječanstva. Ljubav do onog savršenstva, u kome je naše pobožanstvenjenje. U kome spoznajemo, kako je bezvriedno živjeti bez izgleda na neprolazni život u praizvoru dobrote. Ta nas misao veže uz Krista, i zato nam filozofija u jedinstvu s kršćanstvom otvara vidik na najviši smisao života.

PONOVNO O FILOZOFIJSKOJ PRIPRAVI ZA IDEJU KRŠĆANSTVA

Pitanje spajanja (sinteze) filozofijskih misli s osnovicom kršćanske religije ne smijemo napustiti, dok ona ne bude sasvim očevidna. Zato smo tu osnovicu ponovno objašnjavali: uočili smo je u ljubavi, kojom Bog ne ograničuje našu sreću na zahtjeve i sposobnosti same razumne naravi. Ne ograničuje, t. j. daje čovjeku takvu sreću, koja nadilazi njegovu narav, nadnaravnu sreću (u polučenju nadnaravne svrhe). Kažemo »daje«, a točnije treba reći: Božjoj ljubavi odgovara dati. Tako je točnije reći — s filozofijskog aspekta, koliko uočujemo Božju ljubav našim razumom, odnosno koliko smo je opravdali u teodiceji. Tek po objavi znademo, da de facto Bog tako ljubi čovjeka (ne samo da mu to odgovara). Po objavi smo sigurni, da je to činjenica, dok nam razum samo kaže: ima razloga držati, da Bog nije ostavio čovjeka u naravnoj svrsi života. Koji je taj razlog? Naravna svrha (sreća) sastoji se u tome, da čovjek naravno (razumom i voljom) bude ujedinjen s Bogom, a takvo je ujedinjenje posredno, jer po svojoj naravi mi i nismo drugčije kadri Boga spoznati i ljubiti. Ali (eto razloga!) ta svrha ne može čovjeka podpuno zadovoljiti, kad pomisli, da bi mogao i savršenije Boga spoznati i ljubiti. »Mogao«, naime ne po sebi, nego Božjom dobrohotnošću (milošću). »Savršenije«, t. j. neposredno, intuitivno. Ta pomisao uključuje želju, da bi se takva mogućnost izpunila. Osim toga (drugi razlog!), i naravnu svrhu ne spoznaju svi ljudi lako, jasno i sigurno, pa bi stoga bilo konvenientno, da Bog posebnom objavom (ne samo putem razuma) obznani životnu svrhu — ne samo koliko je nadnaravna, nego također koliko objavljeno znanje (vjera) o takvoj svrsi uključuje i predpostavlja razumsku spoznaju o Bogu kao Svrhodavcu i Zakonodavcu. Budući da ljudi naime slabo znadu (svojim razumom) za Boga, oslabljena je time — iako nije sasvim oduzeta — snaga volje, koja stoji pred moralnim zakonom i mora se odreći poželjnog dobra. Bezuvjetno se mora, a ta bezuvjetnost dobiva svoju podporu po određenoj svrsi, i stoga, nije li ta svrha očita, oslabljuje time i sam moralni zakon, odnosno volja u njemu ne crpe dovoljno snage, da mu se podvrgne i odkloni poželjno dobro, ostvarivo zabranjenim činom.

Sad smo objasnili i obrazložili osnovicu nadnaravne svrhe (i religije). Pripazimo li, lako ćemo uočiti sintezu s filozofskim mislima, na koje se ta osnovica oslanja. Ta je misao: ima Boga, koji je čovjeku odredio životnu svrhu (sreću) i u to ime odredio razliku između voljnih čina, od kojih jedni (moralno dobri) služe oživotvorbi svrhe, dok suprotni (zločini) ugrožavaju i onemogućuju tu oživotvorbu. To je prva misao, a druga: Bogu je svojstvena takva ljubav prema čovjeku, da bi u njoj mogao biti razlog za podjeljenje nadnaravne sreće.

Prvu misao, o Bogu Zakonodavcu i Svrhodavcu, treba najprije obrazložiti ili opravdati, da bude razumljiva i uvjerljiva ideja nadnaravne religije (kršćanstva). Taj smo metodički postulat izticali i u pitanju školske obuke. Ne mora se, rekosmo, ta misao opravdati najprije (ili čak jedino) deontološkim dokazivanjem, koje uzima (za prvu premisu) činjenicu bezuvjetne moralne obveze, a ta nema svojeg opravdanja u samoj naravi (druga premisa), pa se onda odtuda zaključuje, da joj je izvor u zakonodavnoj volji Božjoj. Neki filozofi drže, da već sam pojam »bezuvjetnosti« uključuje ovisnost o absolutnoj volji, i da prema tome ne bi valjano bilo dokazivati obstojnost zakonodavne volje. Ali, držim, bezuvjetnost moranja izriče samo to, da čovjek mora (odnosno ne smije) nešto učiniti bez ikojeg obzira na ono dobro, koje bi zabranjenim (»ne smiješ«) činom htio postići, t. j. zabrana zločina i zapovied dobrog čina nije uvjetovana nikojim dobrom kao svrhom, koju imperativ odklanja. U tom se smislu dade iz »moranja« (= deontološki) dokazivati eksistencija absolutnog Zakonodavca. To većma, kad je to logički dopustivo proti Kantovoj autonomiji, t. j. njegovu nazoru, da je moralni imperativ bezuvjetan — i bez ovisnosti o Bogu, čak da je ta ovisnost izključena time, što je čovjek sam sebi (autonomno) zakonodavac. Međutim, kako rekosmo, to je dokazivanje suvišno, kad hoćemo utvrditi istinu, da je Bog čovjeku odredio svrhu; jer to se dade

dokazati i samo na taj način, da Bog postoji, i da je kao razuman Stvoritelj odredio svrhu, a po tom da je i zakonodavac. Tako je logički povezana filozofija s idejom kršćanstva; a sad je onda pitanje o načinu, kako ćemo tu istinu najuvjerljivije izjasniti. Možda je najbolji put u promatranju života. Eksistencija našeg života ograničena je, ima početnu i završnu granicu. Pred ovom tako jednostavnom i očitom i sudbonosnom činjenicom zaustavlja se misaon čovjek i nalazi u njoj dokaz, da život ne eksistira nuždno, da izvor životne eksistencije ne leži u čovjeku: primili smo ga od (eksistencialnog) uzroka, koji nuždno eksistira — i to eksistira živ, s razumskom naravi (dok je kadar bio i nama je dati). Sad odmah pitamo: čemu nam je dao taj život? Koji »taj« (život)? Život prehrane i razploda, dakle životinjski (animalni)? U nama je nagon za tim životom — i čovjek po njemu može tražiti svoje podpuno zadovoljstvo (sreću). Tu međutim izkrsavaju dvie najznatnije životne činjenice: (1.) u animalnom životu, već zbog vremenske ograničenosti, nema sreće, i (2.) oživotvorba te »sreće« podvrgnuta je moralnom zakonu. Sad smo, evo, pred zakonski određenom svrhom života. Odtuda se uzpinjemo do nadnaravne svrhe, kako smo već objasnili.

Ne smije se to nikome činiti suvišnim ponavljanjem, jer se radi o biti ili ne biti filozofijsko-kršćanske orientacije, gdje je jasnoća prvotni postulat (i zato smo ovu temu in extenso proveli). Bez podpune jasnoće nastaje pogibao najvećih zabluda. Samo da jednu spomenemo. Solovjev također traži put od filozofije do kršćanstva, ali je, držim, radi nejasnoće upao u zabludu. Po njemu bi ljudska narav bila podpuno zla (Schopenhauerov utjecaj!), tako da u animalnoj sferi života vlada smrt: unatoč prehrane umiremo, unatoč razploda nestaju i vrste. Mi težimo za neprolaznom srećom, a neprolaznosti (bezsmrtnosti) sebi ne možemo dati; u pravcu animalnog života čeka nas smrt. Ostaje nam moralni život s težnjom za savršenstvom. Ali i tu je smrt, naime smrt duše po griehu, po odvraćanju od moralnog zakona. On postoji, — ali nam ne daje snage, da ga izvršujemo, nismo sposobni činiti dobro. (To je prva Solovjevljeva zabluda!) Odatle izvodi Solovjev, da život dobrote možemo samo primiti — i to kao milost, spasenje. (Dakle S. zamjenjuje pojam nadnaravne milosti s darovanjem moralno dobre volje.) Dati nam može izvršnu dobru volju samo onaj, tko je izvor dobrote, — Bog. Ipak čovjek se mora i za tu »milost« voljno pripraviti (kaže S.): zazorom od grieha, nastojanjem, da bi se od njega oslobodio, napokon uviđanjem, da je taj napor bezizgledan, i zato se treba obratiti Bogu molitvom, odricanjem i dobročinstvima. Od tih misli polazi Solovjev prema kršćanstvu, ali mu je zamućen pogled na religijski smisao života, naravni i nadnaravni.

RELIGIJSKI SMISAO ŽIVOTA

»Zemaljski« (predsmrtni) je život priprava za neprolazni život nadnaravne sreće. Ta je »priprava« zasluživanje sreće nadnaravno dobrim djelima. Čovjek mora živjeti u stanju nadnaravne milosti, dakle bez grieha, kojim se od Boga odvraća i priljubljuje komegod zabranjenom dobru kao konačnom cilju života. Šta sve rade ljudi, kad se podaju uživanju kao najvišem smislu života! U neobuzdanom nagonu za tjelesnim uživanjem nastaju zlodjela i otimačine, ubojstva, preljubi i t. d. Tu izvire prevlast egoizma u družtvenim oblicima. Mržnja i nezasitnost vlastodržaca rađa i ratnim barbarstvima. Sve družtvene krize i katastrofe potječu iz moralno opake volje. Mnoga bi fizička zla bila spriečena, kad bi vladao Kristov moral. Kolikoput je to izticano, a sviet je ipak udaljen od Krista. Udaljeni su oni, koji silom i prevarom pokreću družtveni život. Kad bi Krist živio u čovjeku, kako bi sretniji bio družtveni život! Ako je to praktični cilj i filozofije, ne može joj biti indiferentno pitanje kršćanstva. S njim je u pitanju i naša (»europska«) kultura, koja bez visoke moralne sviesti postaje tlapnjom. Nije li dakle u filozofiji o kršćanstvu ključ prognoze za sudbinu čovječanstva?

U navedenim je mislima niknula pobuda za posljednje dvie knjige »Kriza kulture« i »Smisao života«.

Filozofija (rekao je negdje Messer), koja hoće shvatiti život i njegov proizvod, kulturu, nailazi svakim korakom na religiju kao jednu, čak jedinu najsnažniju moć života i kulture. Iztraživanje religije ostaje na području filozofije, doklegod ne polazi s pozitivno vjerske predpostavke, odnosno dok se ne ravna po crkvenoj vjeroizpoviesti. Kantu je bila glavna zadaća (kada dokaže nemogućnost teoretske metafizike), da izgradi praktičnu metafiziku, t. j. etiku, koja će pojam religije svesti u okvir moralnosti. Moralni zakon po njemu uključuje »ideju« zakonodavca. Zato je Kantu religioznost istovjetna s moralnošću. Iza Kanta — Schleiermacher, R. Otto ... — postaje kategorija »svetoga« (religije) samostalna. Ona izriče svezu s »absolutnim« izvorom svega bitka, dok pojam moralnosti označuje najvišu vrednotu u voljnom djelovanju. Ona je »absolutna« u tom smislu, da je nezavisna od djelatnog subjekta.

Kad bi naš život bio podvrgnut samo zakonitosti »prirode«, ne bi u okviru uzročne suvislosti bilo mjesta slobodi (»duhu«), a bez toga i ne bi postojala poviest. Čovjek se od prirode odvaja sposobnošću samoodređivanja ili djelotvorne iniciative, koliko se prema konkretnoj situaciji samostalno odlučuje. Stavljajući se tako u odnos prema vrednotama, čovjek biva moralno i religijsko biće. On je voljno sposoban oživotvoriti vrednote, koje ne leže u sloju vitalnosti — i time se izdiže nad razinu animalnog života. Filozofijski opravdati ovu osobitost čovječtva to bijaše sustavna osovina u našem nazoru o smislu života. Filozofija nam je osigurala spoznaju o moralnim i religijskim vrednotama, koje vriede bezuvjetno, i od kojih zato ovisi vriedni smisao života.

ČOVJEK — OŽIVOTVORITELJ DUHOVNIH VRIEDNOSTI

Čovjek je dio žive prirode. Može li se »život« objasniti i protumačiti jednako kao neživo (anorgansko) zbivanje, fizikalno-kemijski? Neki (mehanistički) biolozi drže, da se može, dok drugi (vitalisti) tumače život na osnovu posebnog počela ili činioca (»duše«). Oni u pojedinim životnim procesima vide zajedničku upravljenost ili usmjerenost prema »cilju«: razvitku i ukupnom održavanju. Ta ciljusmjerenost (Zielgerichtetsein) unosi u živo biće spojitbenu (sintetičku) tendenciju, kojom su djelomični procesi pod vidom zajedničkog cilja među sobom povezani. To nas pitanje međutim sada ne zanima, osim koliko se pogled na život kao cjelinu javlja i u psihologiji o našem sviestnom životu. Može li se on svesti na elemente, osjete i pomisli (zapamćene osjete)? Senzisti misle, da može; oni zastupaju »asociativnu« psihologiju, po kojoj bi svi sadržaji čitavog sviestnog života bili asociativno izgrađeni iz psihičkih elemenata. Uporedo s biologijskim mehanicizmom taj nazor možemo nazvati naturalističkim, jer on i sav naš duševni život smatra sastavnim dielom prirode (natura), koja je podvrgnuta nuždnom uzročnom zbivanju. Ovo stajalište senzističko-asociativne (naturalističke) psihologije pokazalo se i u najnovije doba neodrživim. Würzburška (Külpeova) škola upozoruje na to, da misaonu i voljnu djelatnost ne možemo shvatiti i protumačiti asociativno; tu je sasvim novi faktor: smisleno spajanje, pitanje, traženje odgovora, misaona i voljna ciljusmjerenost. »Personalistička« psihologija (W. Stern) promatra sastavne dielove duševnog života iz osobne cjeline. »Oblikovna« psihologija (Wertheimer, Köhler, Koffka) vidi u oblikovanju elemenata (u prostornim figurama i melodijama) novu doživljajnu komponentu. Po sviestnoj ciljusmjerenosti — po shvaćanju cilja i po voljnom određivanju njegove oživotvorbe — dobiva mišljenje i htienje svoj »smisao«. Duševni život postaje u tom sektoru »duhovan«. Čovjek je duhovno biće, koliko prema namjeravanom cilju upravlja voljnu djelatnost; mišljenjem hoće postići istinito znanje (spoznaju)

kao teoretsku vriednost, odlučuje se na ono, što mu savjest diktira, na dobro, pošteno, pravedno, istinoljubivo, t. j. na moralne vriednosti, a može uzbiljavati također estetske, religijske vriednosti. Svi su ovi smisleni doživljaji kao nosioci nečega vriednog (odnosno nevriednog) »duhovni«, pa i same te vriednosti zovemo duhovnima. Njihova oživotvorba čini ukupno naš kulturni život. »Objektivnim duhom« zovemo sve one objekte (bilo da su zbiljski ili idealni), koji su nosioci stanovitih vriednosti, dok se »subjektivni duh« nalazi u ostvarivalačkim doživljajima i u njihovim sposobnostima (dispozicijama).

Ove poznate pojmove napominjemo zato, da se na kraju našega prikaza možemo s razumievanjem osvrnuti na osnovne smjernice naše spiritualističke antropologije— u pravcu spoznavanja i htienja, misaonog i voljnog života.

U noetici smo pošli od usmjerenosti prema objektima, da bismo u njoj ustanovili skladnost suđenja s objektivnom stvarnošću kao istinu (spoznaju), u kojoj je vriednost suda. Ta je vriednost »objektivna« (absolutna), koliko važi za bilo koji spoznajni subjekt, neovisno o njegovoj konstituciji, i utoliko ne samo »subjektivno« (relativno). — Za etičke i religijske smo vriednosti također dokazali, da vriede neovisno o subjektu: etičke (moralne) vriednosti osnivaju se na zakonodavnoj volji religijski određenog subjekta, koji eksistira nezavisno od čovjeka. Te vriednosti vriede za život bezuvjetno (»absolutno«), i toliko su objektivno najviše. Mogu neke vriednosti biti samo posredne »relativne«), kad služe sredstvom za polučenje stanovitog cilja kao svrhe u sebi (na pr. tehnička sredstva, novac radi obskrbe ili uživanja). »Absolutne« su vriednosti, koje same u sebi sadržavaju svrhu. Po njima dobiva doživljajni smisao svoju absolutnu vriednost. Po najvišim takvim vriednostima ima čitav naš život »smisao« u pravom smislu, t. j. najvredniji smisao. Bezsmislenost života izlazi iz krivog vrednovanja, kad relativne vriednosti smatramo absolutnima i najvišima. Stoga je život bezsmislen izvan ili čak protiv moralno-religijskih vriednosti. Naša je filozofija života sintetizirana u spoznaji,

da se smisao života nalazi u oživotvorbi religijsko moralnih vriednosti. Životni je poziv čovjekov, da bude oživotvoritelj najviših duhovnih vriednosti morala i religije.

»Kad ne bi bilo Boga, sav bi naš obstanak bio bez vriednosti i smisla.« To se često čuje, kaže Messer, i nadovezuje, da je to osnovna zabluda, proti kojoj se on bori (sa svim kantovskim filozofima). Na tom sporu i jest pukao najdublji jaz između naše filozofije i suvremenih filozofa, koji u oživotvorbi moralnih vriednosti još ipak priznaju pravi smisao života. Ali pitanje vriednosti, kažu, treba odvojiti od pitanja zbiljnosti (bitka), etiku od metafizike, nazor o životu od nazora o svietu, vjeru od spoznaje, moral od religije. Barem od religije u intelektualističkom (i kršćanskom) smislu, koliko uključuje spoznajno priznanje Boga. Religija je za opravdanje morala nepotrebna i nemoguća. Metafizika (teodiceja) hoće čak dokazivati, da je Bog zbiljsko biće, i »groteskno« ga zove puninom zbiljnosti, dok je stupnjevanje moguće samo u vriednostnom poimanju. (Messer krivo drži, da »punina zbiljnosti« znači veći stepen eksistencije, dok taj izraz označuje zapravo neograničenost savršenosti.) Metafizika je po Messeru sastavba (sinteza) specialnih znanosti o zbiljnosti; ona tako nadopunjuje razstavbeno (analitičko) tumačenje specialnih znanosti s namjerom, da bi upoznala najdublji osnov ukupne zbiljnosti. Glavno je metafizičko pitanje: da li je sva zbiljnost samo materialna, ili je samo duhovna, ili je oboje zajedno (»dualistički«). Ali to pitanje možemo »još daleko ostaviti kao otvoreno«, a ipak moramo i bez odgovora na to pitanje odrediti smisao života. Prema tome filozofiju o vriednostnom smislu života treba odvojiti od metafizike o Bogu. Metafizika ima »hladno akademski karakter«, dok se na problemu vriednosti izgrađuje nazor o životu. »Ja mogu priznati: kad bih susreo knjigu, koja bi mi uvjerljivo odgovorila na zagonetno pitanje: što je u zadnjem osnovu zbiljski svijet i odkuda potječe i zašto je tu? — zadovoljila bi mojem spoznajnom teženju do dna. Ali ... ali!« Metafizika ne može biti »voditeljica našeg života«, jer nam iztraživanje zbiljnosti ne može dokazati vried-

nosti, koje bismo morali priznati ciljem voljnog nastojanja. Schopenhauerova metafizika volje bi nam zbiljnost učinila razumljivom samo onda, kad bi nam bilo jasno, što ta volja zapravo hoće, i kad bi nam taj cilj volje bio shvatljiv kao objektivno vriedan (wertvoll). Schopenhauer je taj cilj shvatio kao »niekanje volje za život, — a je li to uvjerljivo?«

Schopenhauerova bi dakle metafizika (po Messeru) ipak mogla služiti za vriednostno određivanje života, samo kad bi uvjerljivo bilo, »što hoće« svjetska volja, i da li joj je cilj »objektivno vriedan«. A zašto je nemoguća uvjerljivost teističke metafizike, koja nam točno kaže, što Božja volja »hoće«, i da li joj je cilj »objektivno vriedan«?! Messeru je metafizika samo sinteza, dok u drugu ruku ipak priznaje, da ona ima zasebnu problematiku: spoznati najdublji osnov zbiljnosti. No bez obzira na razgraničenje metafizike prema specialnim znanostima odlučna su dva pitanja: (1.) da li je moguća metafizika u intelektualističko-realističkom smislu, i (2.) da li je ona osnovicom etike? Na oba pitanja odgovara Messer negativno — i ne samo on (uzeli smo ga samo kao primjer), nego i velik dio moderne filozofije. U njoj vlada horor prema »intelektualizmu« — noetičkom nazoru, da možemo (razumski) spoznati zbiljnost Boga i duše. Zato smo svu pažnju obratili noetičkom temelju naše metafizike, koja nas je dovela ne samo do teoretskog priznanja o zbiljnosti Boga, nego i do religijskog temelja moralne obveze i prema tome do nazora o moralnoj vriednosti života. Odkinuti moral od religije, to je tendencija novije filozofije — i prema njoj je naša filozofija zauzela protivnički stav. I mi smo pošli od života, da bismo iztražili, da li je »život sam po sebi« najviša vriednost, t. j. da li su životne (vitalne) vriednosti — koje su sadržane u održanju i unapređenju kao cilju života — nadređene svima drugim (i duhovnim!) vriednostima, kako misle naturalisti, ili su podređene napose istini i dobroti. Ako je ovo drugo, — zašto je tako? Za istinu smo ustanovili, da je životu nadređena time što se sastoji u ravnanju suda prema neovisnim objektima, te na osnovu očitovanja objektivne stvarnosti možemo izbjeći zabludi i steći

sigurnost o istini. Moralna je dobrota nadređena životnim vriednostima, koliko je bezuvjetno obvezatna. Zašto? Za tu činjenicu doduše znade svaki normalan čovjek (i Messer se na nju poziva), ali filozofija se time ne može zadovoljiti, nego je pozvana, da tu činjenicu obrazloži — ne samo pozivajući se na idealnu vriednost ćudoređa, nego tako, da obrazloži uzbiljavanje ćudorednih vriednosti. Zašto da voljno priznajem absolutnu (moralnu) obvezu? Zašto da joj se u svojim činima podvrgavam? Odkud njezina bezuvjetnost? To pitanje postavlja volja, koja je ciljusmjerno određena proti obvezi. Uzbiljavanje istine dobiva vriednost po tome, što je abnormalan život, koji bi izključivo bio upućen na zablude, obmane, neznanje, sumnjanje. Kad bi spoznajni subjekt u vlastitoj zakonitosti imao kriterij istine, ugušila bi nam život absurdnost solipsizma: nestalo bi istine i života. A kod moralnosti? Moralna autonomija ne daje nikojeg izgleda na sreću, koja bi bila uključena u uzbiljenim moralnim vriednostima, a koja (sreća) je po životnom teženju neukloniva i jest uzbiljiva moralno vriednim činima. Uzbiljenje moralnih vriednosti nadređeno je svim životnim vriednostima samo onda, ako je čovjek osvjedočen, da (zbiljskim) moralnim usavršenjem biva život sretan, a obratno nesretan. Pitanje »pravog« smisla života na osnovu najviših vriednosti dovelo nas je tako do pitanja o zbiljskoj i moralno zakonodavnoj volji, koja bezuvjetnom obvezom određuje ciljusmjernost života. U toj religijski shvaćenoj volji Božjoj imaju dakle moralne vriednosti svoje metafizičko opravdanje. Dok je po Kantu religija moralno postulirana, mi kažemo, da je moral religijski opravdan.

Time je religija postala sastavnim dielom moralno određenog pojma kulture. A da to određivanje nije ostatak »staromodnog romanticizma«, dokazom je i današnji tjeskobni izgled na kulturnu budućnost čovječanstva. Ako filozofija mora (kako je Driesch rekao), osim što je »teoretska«, surađivati na oblikovanju ćudorednog života, naša je filozofija onda izpunila svoj kulturni zadatak.

KRŠĆANSKA FILOZOFIJA

U ideji »spas čovjeka« ujedinjena je uzvišenim skladom filozofija i religija, razum i vjera. Spasiti čovjeka, izbaviti ga od zla, privesti ga dobru, usrećiti ga, — to je cilj kršćanske religije, u tu je svrhu Krist živio. Spasiti čovjeka u tom smislu, da mu se omogući polučenje nadnaravne svrhe života, nadnaravno ujedinjenje s Bogom, izvorom svake dobrote, to je misija Kristova boravka na zemlji. A oživotvorba ili polučenje te svrhe zavisi od moralne dobrote; bez nje se ne ostvaruje ni sreća zemaljskog života, a nadnaravna je sreća uvjetovana nadnaravno moralnom dobrotom. Pomoći čovjeku (nadnaravnom milošću), da uzmogne biti nadnaravno dobar, i poučiti ga o svim istinama, koje se odnose na moralnu oživotvorbu nadnaravne svrhe, to je put, kojim Isus Krist (preko svoje Crkve) vodi čovjeka k nadnaravnom spasenju. Da je uistinu tako, znademo iz Kristove objave: On nam svojim božanskim autoritetom jamči, da je sve ono istina, što nam je odkrio ili objavio — i taj nam je autoritet mjerodavan za vjerovanje u objavljene istine, on nam jamči, da sa sigurnošću možemo priznati istinitim, što nam je objavljeno. U Kristovoj su objavi neke istine nadnaravne, a neke su naravne, koliko su i razumom dokučive, t. j. do kojih je čovjek sposoban doći i samim razumom, bez objave (na pr. da Bog postoji, da je duša bezsmrtna, da je moralni zakon bezuvjetan po volji Božjoj ...). Po vlastitom razumu, bez objave, ne bi svi ljudi lako došli do tih istina, ne bi bili posve sigurni, niti bi izbjegli zabludama; utoliko je vjera u objavljene istine podpora i nuždna pomoć ljudskom razumu. Ali to ne znači, da bi razum bio nesposoban dokazivati neke od tih istina, pa je doista i bilo filozofa, koji su ih zastupali neovisno o objavi, i prije Krista. Svrha je objavljenim istinama, da se po njima ravna život i da one usmjeruju život putem moralne dobrote prema nadnaravnoj svrsi čovjeka: objavljene istine, pretvorene u život, spasavaju čovjeka. A koliko su neke od tih istina stečene filozofskim razumom, i one su upravljene na život, i njihov

je svršni smisao da čovjeka privedu moralnoj dobroti, kojom se ostvaruje životna svrha. Tako i filozofija pomaže spas čovjeka.

U toj se perspektivi nameće i pitanje o »kršćanskoj filozofiji«. Taj je pojam, čini se, u sebi proturječan: kršćanski vjerovati ili objavljene istine priznavati na temelju autoriteta — i ujedno te istine priznavati na temelju razuma, dokazne očevidnosti. Ili jedno — ili drugo: osloniti se na Kristov autoritet, ili osloniti se na sebe, na svoj razum, na filozofiju. Objavljene su istine predmet teologijskog izučavanja, a neke su od tih istina predmet filozofije, ali kršćanska se teologija poziva na Kristov autoritet, dok filozofija ostaje u okviru razuma — i tako izgleda nespojivim smatrati filozofiju kršćanskom.

Kršćanskom možemo nazvati filozofiju, koliko zastupa iste one istine, koje su sadržane u objavi; utoliko je filozofija u skladu s objavom, suglasna je s objavom. Filozof, koji je ujedno kršćanski vjernik i priznaje objavljene istine, ne može ni kao filozof zastupati suprotne nazore, ne može jednako istinitima smatrati dvie suprotne tvrdnje: objavljenoj istini suprotnu tvrdnju mora smatrati zabludom (na pr. ne može biti panteist, ni materialist). Vjera u objavu služi mu mjerilom (normom) za prepoznavanje zablude. Kad filozofira, kad traži i utvrđuje istinu, ne poziva se na Kristov autoritet kao jamstvo ili mjerilo istine, nego samo na svoj razum ili na svoje dokazivanje, t. j. osigurava istinu na temelju dokazne (posredne) očevidnosti, a ne na izvanjskom temelju sigurnosti, na objaviteljskom autoritetu. Izvor je filozofiranju razum, a objava kao vanjska norma nastupa negativno, upozorujući razum na stranputice, kojima ne smije ići, da ne bi odstupio od istine. To je glavna uloga vjere za kršćanskog filozofa; on u njoj nalazi putokaz k istini, vjera (objava) mu je »memento«, da ne bi zastupao koji nazor protivan objavljenoj istini. Time on nije prestao biti slobodan u svom iztraživanju, nije u službi objave, može prosuđivati i njoj suprotne nazore, pa kad bi ih smatrao istinitima, prestao je time biti kršćanski filozof, u sukobu je s vjerom u objavu, prestao je objavu smatrati istini-

tom. Objava (teologija) mu ne oduzima pravo umovanja ili slobodu filozofiranja, niti on »za volju« objave zastupa svoj nazor, nego je do njega došao upravo umovanjem, a objava mu je služila samo upozorenjem. Prema tome se i fraza, da je »filozofija služiteljica teologije« ne smije shvatiti u smislu podvrženosti razuma objavi, ili točnije, u smislu pozivanja na objavu (jer takva bi »kršćanska« filozofija doista bila proturječna). Filozofija je zapravo pomoćnica teologije, koliko opravdava istine, na koje se oslanja objava (na pr. da smo sposobni za istinu, da Bog postoji, da su moguća čudesa) i koliko teologiji omogućuje (svojom metodikom) znanstveno izučavanje objave.

Time nije izcrpljena uloga objave za kršćanskog filozofa. Dosad smo gledali na istine same po sebi, u međusobnom odnosu (objavljene istine i filozofijske), koliko je objava bila vanjskom normom, upozorenjem na zablude. No možda ne bi filozof nikad ni došao do nekih istina, da nije bilo objave ili da mu ona nije pomogla izravno (»pozitivno«) utoliko, što ga je s dotičnim istinama upoznala, vezala uz njih njegovu pažnju, davala mu time pobudu za razmišljanje, dok ga ono nije dovelo k uviđanju istine. Ako se to ikada dogodilo, moralo bi se razabrati i u poviestnom razvoju filozofije. Je li kršćanstvo uplivalo na filozofiju u tom smislu, da je oplođivalo filozofiju novim spoznajama, do kojih su kršćanski filozofi došli upravo u vezi sa svojim vjerovanjem? Kršćanski su filozofi već u 2. stoljeću spajali vjerske istine s grčkom filozofijom, a kasnije su skolastičko-kršćanski filozofi stali (uz Platona) služiti se osobito Aristotelovom filozofijom. I baš tu se očituje pozitivni upliv kršćanske nauke na filozofiranje. Dok se u grčkoj filozofiji još zapažaju tragovi politeizma, kršćanski filozofi opravdavaju monoteizam; dok se tamo zastupa panteizam (shvaćanje svieta kao emanacije božanstva), skolastici ističu transcendentnost Božju; tamo je Bog »dezinteresiran« za čovjeka i njegovu životnu svrhu, dok je u skolastici ovo pitanje osvietljeno sa stajališta teističke etike; tamo je nuždnost »sudbine«, ovdje providnost; tamo čovjek bez jasnog gledanja na životni smisao, ovdje spoznaja sreće u Bogu i

odnošaja s nadnaravnom svrhom života. Upravo gledom na odnošaj između moralnog i religijskog reda (u vezi s objavljenom nadnaravnom svrhom čovjeka), pokazalo se i u ovoj knjizi, kako kršćanstvo služi uputom za filozofijsko traženje istine. Filozofiranje je iz kršćanstva dobilo iniciativu, perspektivu, dinamiku, kojom se probijalo najrazličitijim putovima, dok mu se napokon javila istina o religijskom smislu čovjekova života, koji kršćanska objava skladno nadopunjuje istinom o nadnaravnom smislu života. Tako je filozofija postala kršćanskom u najeminentnijem značenju; u zajednici s kršćanstvom uči one (naravne) istine, koje vode k spasu čovjeka. U toj veličajnoj sintezi filozofije s kršćanstvom određeno je mjesto i onim nastojanjima, koja su prikazana u ovoj knjizi.

Završno razmatranje

Razprava o »zapadnjačkom«, o »europskom« problemu — da već ne postane banalnost — mora imati svoje uporište u aktualnim potrebama života. Ne samo što je veoma složen pojam tih »potreba«. nego je takav i pojam »Europe« (kako je opetovano bilo izticano). Tko je upoznao literaturu o »krizi« Europe, mogao je zapaziti tako različite poglede u njezinu definiranju i rješavanju, da već samo to predstavlja jednu krizu. U njima se redovno očituje skupna značajka: manjkavost opravdanja. Iznose se najrazličitije tvrdnje, neke možda sasvim izpravne, samo što se jedva ili nikako ne razbira mjerilo izpravnosti, ni osnovanost u postavljanju pitanja, ni logika stvarnosti pred fantastičnim koncepcijama rješavanja. Razlaz u mišljenjima ne bi po sebi bio nerazumljiv, s obzirom na predmet, o kome se radi. Taj bi se razlaz mogao donekle uporediti s nedovršenim razpravama o pojmu filozofije; potežkoća jednako izlazi iz neodređenosti predmeta, samo što u filozofiji ta neodređenost zavisi od suprotnih stajališta, koja se oslanjaju na opravdavane predpostavke, dok je gledanje na problematiku Europe zamagljeno iracionalnim činbenicima, koji to gledanje čine srodnim samoj problematici: jer europsku krizu sačinjava zbrka u mišljenjima, nesnalaženje ili desorientacija života, nerazumievanje životnog smisla na osnovu neospornih vriednosti, a sliedom toga neizpravno oblikovanje života, što zapravo znači njegovo izobličenje (deformaciju).

Čim smo tu tezu postavili, očito je odmah, da se tema o europskom životu kreće na području filozofije. Ne mora tako biti izključivo, jer se život proteže raz-

nim područjima, ali kulturnom svojom sadržinom — koja određuje smjer poviestno socialnog života (uz ekonomske i druge determinante) — postaje on predmetom filozofijskog promatranja. Problem o smislu života ide u okvir teoretski kulturne filozofije, no u primjeni na konkretne oblike života, ona postaje praktičnom filozofijom kulture i s toga stajališta ulazi u sustavno i kritičko ocjenjivanje života pod vidom europske stvarnosti. Zato se o njoj razložito, upravo s pretenzijom znanstvene kritičnosti, ne može govoriti bez oslona na filozofiju.

Papini drži, da je katolicizam izgubio vodstvo nad europskom inteligencijom i da je bez utjecaja na široke radničke slojeve. Polazeći s te predpostavke, on vidi preporod zapadne civilizacije u obnovi kršćanskih načela, — ne u izmjeni njihove istine, nego u njezinu novom oblikovanju. Danas treba izmieniti sredstva, kojima se istina prenosi. Sveti Toma Akvinski bio je nesumnjivo velikan, ali nijedan velikan nije mogao predvidjeti suvremene probleme života. U smjeru širih društvenih slojeva misli Papini, mogao bi se očekivati preporod kršćanstva, kad bi ono bilo izvrgnuto progonima, u kojima odpada, što je nevriedno, pa bi tako u kršćanstvu opet zasjala moralna privlačivost njegova poviestnog podrietla. Samo što Papini ovu misiju kršćanstva veže s misijom Italije, koja da služi ujedinjenju Europe, a ne izcrpljivanju drugih naroda. (O čemu smo nedavno dobili drugo, krvavo izkustvo.) Italiji namjenjuje Papini vodstvo u općem problemu europske krize, jer da nju ne vode sebične pobude, već izključivo sviest o herojskoj misiji, koja se sastoji u sjedinjenju utopističke Danteove monarhije s pragmatizmom makiavelističkog kneza. — Švicarski katolik Gonzague de Reynold zamišlja Europu tako kršćanskom, da njezin procvat i nazadak ide ukorak s razvojem kršćanstva. Današnja se kriza sastoji u dekristianizaciji Europe, što znači prielaz u poganstvo, — a to se (rasističko i boljševičko) poganstvo nadovezuje na azijski panteizam. Švicarska ima religijsku misiju u središtu Europe. — Maritain nalazi spas Europe u oživljavanju kršćanskog duha po obnovi kršćanstva u socialnim strukturama života. Izvorni je temelj demokracije u kršćanstvu, a Maritain vidi ovo srodstvo ostvareno osobito u Americi. Njegov »integralni humanizam« znači u prvom redu obnovu političkog života na osnovu pravde i slobode. Kao suvremeni zadatak ili ideal, humanizam predstavlja oživotvorbu svega, po čemu je vriednostno izražen pojam čovječtva — u redu poviestnog i nadnaravnog (kršćanskog) života. Prisutnost Krista u poviestnom životu daje mu biljeg integralnog humanizma.

Da se u europski kulturnom okviru ima postaviti problem kršćanstva, ne može biti nikoje sumnje — niti na protukršćanskoj strani. Ono je oblikovatelj družtvenog života i kao takvo dolazi ovdje u obzir. U kojem smislu kršćanstvo može, i da li ono mora postati zadatkom kulturnog nastojanja u suvremenom životu?

Odgovor je vezan na šire pitanje, kojim nije obuhvaćena ideja i poviestna činjenica kršćanstva, a to je pitanje o opravdanosti religije uobće. U tom je pitanju najdublji korien razilaženju životne orientacije. Zato je od presudne važnosti spoznaja, da se odgovor na stavljeno pitanje ima očekivati od filozofije. Ona preuzima na sebe kulturnu misiju, da najprije teoretski rješava religijski problem, kako bi se odatle stečene istine dale primieniti na životnu praksu u obliku kršćanske religije. Koje su istine o životu sadržane u ideologiji kršćanstva? I još prije toga: Na čemu se osniva kršćanstvo kao nosilac istine? Dok na ta pitanja ne odgovorimo, ne možemo kritički priznati kršćanstvu pravo na kulturnu ulogu u poviestnom životu. Zato smo problematiku kršćanstva uzeli predmetom sustavnog iztraživanja. Trebalo je ustanoviti, na kojim se temeljima uspinju najviše spoznaje i vrednote kršćanstva. Bez toga su sve izjave i svi nazori u tom pravcu bez opravdanog osnova. Osim toga, u kršćanstvu treba razlikovati njegov nadnaravni značaj od moralne bitnosti, kojom obuhvata oblikovanje života. U tom pravcu možemo abstrahirati od religijske strane u kršćanstvu i tražiti dodirnicu sa stajalištem, koje se od kršćanstva s te strane odvaja, ali je s njim na zajedničkom kolosjeku u moralnim pitanjima. Po moralnoj sviesti čine ljudi jedinstvenu zajednicu i onda, kad su podieljeni po kršćanstvu ili čak

po religiji uobće. A temeljni problem čovjeka, njegove najbitnije životne potrebe sveli smo upravo na moralni problem.

Hoćemo li biti kršćani?

Odgovoriti, odlučiti se možemo, kad znademo, da li je tu religiju osnovao Bog preko poviestne osobe Isusa Krista.

Treba li nam u životu religija?

Odgovoriti možemo, kad znademo, da li postoji Bog. U priznavanju Boga je temelj religioznog života.

Kakvu vezu ima religija sa životom?

Na njoj se osniva moralni zakon: razlika između dobrih i zlih čina i absolutna obveza.

Koju svrhu ima moralni zakon?

Da podržava sav naš život u temeljima. Bez moralnosti bi nastala zbrka, nered, pometnja, nesigurnost života i propast. Bez morala bi skupni život bio luđački zvjerinjak.

Je li tom svrhom izcrpljen smisao života?

Nije; život se iza smrti nastavlja. To znademo po priznavanju Boga moralnim zakonodavcem u jednu, a u drugu ruku po priznavanju neumrle duše.

Možemo li uobće nešto znati o tim pitanjima?

Možemo, jer je razum sposoban za istinite spoznaje, pa i za one, koje se tiču neizkustvenih (metafizičkih) predmeta, kao što su Bog i duša i što je s njima u vezi.

Sad je sustavno zaokružen naš nazor o životu. Iz filozofije polazimo u život i iz života u filozofiju. Sastaju se oba područja, životno i filozofijsko, na pitanjima: Hoćemo li iz života odstraniti moral, ili ne ćemo? Smijemo li ga odstraniti? Kako je životno oblikovanje zavisno od moralnih vrednota? Da li moralni zločini utječu na razvoj života, napose družtvenog? Da li se sav družtveni, osobito državni život osniva na moralnoj spoznaji o dužnosti, odgovornosti, pravičnosti? Sve su to »eksistencialna« pitanja, koja se javljaju našom pozicijom u struji života. Filozofijski osvrt (refleksija) dolazi s pitanjem: Je li moralnost bezuvjetno obvezatna? Ako jest, zašto je? Imadu li možda pravo oni, koji

zabacuju svaki moral? Tu sad počima filozofska suprotnost, borba za istinu. Pitamo li sam život, on nam odgovara, da su bez morala posljedice katastrofalne za održanje života. To je praktična potreba morala. Filozofija odgovara na pitanje, da li moral jest opravdan ili nije, i ako jest, po čemu jest, na temelju čega? Tu se radi o teoretskoj »potrebi« morala. Život nas je dakle uveo u filozofiju — i sad sve, što će filozofija nadovezati na stavljeno pitanje, nije izvan života, nije bez sveze sa životom, nije samo spekulacija, već je opravdavanje nazora o životu. Zašto jedni tvrde, da nema morala i da ga ne treba? Zar možda zato, što je čovjek i njegov život samo »materija«? Kad bi tako bilo, nema ni govora o moralu, a još manje o religiji. Filozof dakle mora početi od temelja: Što je čovjek? Je li on zaista samo osjetilne naravi, životinja? Je li razum i volja nešto »više« od životinjstva? Zapravo sasvim drugo nešto od osjetilnosti (ne samo stepenično »više«)? Ima li u čovjeku duhovni život? I dalje: Da li postoji duhovna, samostojna duša, sposobna za neumrlost? Nadalje: Ima li Boga? Je li u njemu izvor moralnosti? Koju je odredio moralnu svrhu našem životu? Kako se na to pitanje nadovezuje kršćanska ideologija? — Evo dokuda nas je korak po korak dovela filozofija, polazeći od moralne sviesti kao činjenice života. Čitav je dakle sustav filozofiranja srastao s osnovnim potrebama života. Takav bijaše naš životni put filozofije i religije.

Tko će ovim putem?

Da nitko ne će, nije vjerojatno, jer nas je mnogo bilo, koji smo njime polazili, utirući ga samostalno na ovaj ili onaj način. Ali zar nemaju filozofi posve različite putove? Zar nisu neki već na početku puta, na prvom problemu filozofije, kad je u pitanju naša spoznajna sposobnost, — skeptici, agnostici? Naravno da jesu (jer su mogući različiti odgovori na stavljeno pitanje), ali ta činjenica nije razlogom, da ne bi netko ipak mogao vidjeti opravdanost nazora, koji mi zastupamo. Prema tome, sav bi moj filozofski rad bio (kako Papini kaže) obnova starih istina, novo sredstvo u suvremenim potrebama. I nema sumnje, te su potrebe odlučivale ne samo o načinu (metodi) prikazivanja i

izlaganja problemskih kompleksa, nego su u proživljavanju tih potreba bili i poticaji filozofiranja i cilj, koji mi je bio pred očima u objelodanjivanju toga rada. Pitanje je, dakako, da li se tiskanim filozofskim djelima dade postići taj cilj: služiti potrebama suvremenog života. Imamo li u vidu strogo filozofijske potrebe, t. j. one riedke intelektualce, u kojima živi filozofijski eros i koji hoće da razumiju život, može se predmnievati, da će se okoristiti proučavanjem tih djela i u opravdanju teističkog, upravo kršćanskog nazora pronaći i usvojiti smjernicu svoga života. Ali, zar su time dostignute potrebe suvremenog života u njegovim društvenim oblicima? Može li filozofija utjecati na društveni život kao takav? Zar nisu u sukobu društveni »pokreti«, gdje odlučuju i fizička sredstva? Ne smijemo zaboraviti, da u njima postoje i ideološke komponente, a pogotovo, da ljude pokreću moralni činbenici, napose kad u akciju stupaju fizička sredstva. To znači, da je utjecaj filozofije u socialnom pogledu upravljen na moralno oblikovanje čovjeka. Pa ipak, zabrinjuje nas i dalje pitanje, da li se putem tiskanih djela dade postići taj cilj. Ne samo da je potežkoća u tome, što će se nekome možda sam način (stil) filozofiranja činiti »hladnim«, ukočenim, suviše teoretskim, nego još većma u tome, što smjerom društvenog zbivanja odlučuju ljudi, koji i ne pitaju za filozofiju. Prva potežkoća nije nesavladiva za one, koji i ne traže zabavno, površno štivo, da bi pročitanu knjigu odložili sa »stilskim« zadovoljstvom, nego žele temeljite odgovore na težka pitanja, da ne bi lakim rješavanjem i dalje ostali u neriešenim pitanjima. Druga je potežkoća ozbiljnija, jer se doista čini, da glas filozofije i ne dopire na onu stranu, gdje se odlučuje društvenim životom. Neki (na pr. Mauriac) vide zlo u tome, što se sudbina milijuna ljudi, čitavih država i naroda nalazi u rukama dvojice trojice. Neki (Ortega y Gasset) drže, da intelektualci moraju stajati izvan svake političke borbe. Je li »prosječan« čovjek uobće pristupan dokazivanju, teoretskom prihvaćanju životnih istina? Nije li kulturno oblikovanje širokih slojeva — upravo u moralnom pravcu — uvjetovano time, da se ti slojevi uvedu (bez fizičkog prisilja) u takav društveni oblik, gdje će biti praktično usmjerivani prema oživotvorbi moralnih ciljeva? Kako će filozofija sprečavati u zajednici (državi) moralne zločine? Nema sumnje, i obstanak države može biti ugrožen, ako je u njoj na odlučnim mjestima zavladao nemoral: krađe i razsipavanja državne (narodne) imovine, podržavanje nesposobnih i nesavjestnih službenika, obsjene o pravednoj podjeli životnih dobara (kraj povlaštenih pojedinaca), obsjene o vladavini narodne volje (kraj nasilja ili prikrivenog izigravanja) i t. d. Ali zar na tome možemo išta mienjati filozofijom? Ili preko kršćanstva? Pitanje kršćanstva nije tako jednostavno, kad se radi o konkretnoj primjeni u društvenom životu. Na kršćanstvo su se pozivali ili su ga barem predstavljali i oni, kojima je omiljela politika oportunizma, ili koji su prema društvenim pojavama zauzimali i mienjali stav po svojim posebnim probitcima i sklonostima, ili koji se nisu otresli ni mržnje ni osvete, ili koji su razlikovali ljude po svojim osobnim vezama, ili koji su načelne orientacije spajali s kompromisnom praksom, — uobće, koji su zastupali kršćanstvo samo formalno, bez Kristova duha i bez izpravnog morala. S ove strane, dakako, ne dolazi u obzir utjecaj kršćanstva, jer to predstavlja njegovu negaciju. Međutim i onda, kad se radi o izpravno shvaćenom kršćanstvu, sve kad se i prizna njegova opravdanost, ostaje pitanje (kao i kod filozofije) o načinu, kako bi se utjecalo na moralno oblikovanje društvenog života.

Pitanje tog oblikovanja prelazi okvir filozofije. Mi u filozofiji ne možemo konkretno ustanoviti sredstva i putove, kojima će se doći do poboljšanja društvenog života. A nije li baš u tome sav problem današnjice? Filozofija nije bez ikojeg dodira s tim problemom, iako ga neposredno i izravno ne rješava, jer ona daje obće smjernice za njegovo rješavanje. Ona nas je poučila, da »sudbina« života zavisi od oživotvorbe moralnih vriednosti. Ne će se jamačno nikad postići, da svi ljudi budu moralno vriedni, pa stoga naše nastojanje mora ići za tim, da društvenim životom zavladaju oni, koji jesu moralno vriedni, i tako onemoguće zlodjela pojedinaca. Izgled iz današnjice u bolju budućnost osigurava

samo optimizam, da će svietom zavladati nosioci visoke moralne sviesti. Je li taj optimizam opravdan? Po dosadašnjem bi poviestnom izkustvu bilo malo izgleda. Smijemo li zato upasti u pasivnost pesimizma? To bi značilo odreći se onoga života, koji smatramo jedino vriednim življenja. I bez obzira na uspjeh družtvenog poboljšanja, naša moralna sviest sadržava dužnost promicati moralnu dobrotu već zato, jer je ona odlučna u času smrti — za izasmrtni život. Ako je to uvidio iz naše filozofije i samo jedan čovjek, ona je postigla svoj najviši cilj: spas čovjeka.

*

Izbaviti se od zla, postići životno dobro, ostvariti životnu svrhu, — to znači »spas«. Predpostavlja se slobodan čovjek, koji je sposoban sebi postaviti životni cilj i ciljusmjerno ili svršno djelovati. Čovjek mora biti netvarne ili duhovne naravi, da u razumnovoljnoj oživotvorbi nekog dobra uzmogne naći svoj spas. Ideja spasa je, dakle, uvjetovana duhovnim bivstvom čovjeka.

U ostvarenju životne svrhe kao najviše vrednote, nalazi se smisao života. Prema tome, u ideji spasa leži smisao života.

Koja je najviša vrednota? U čemu se sastoji dobrota životne svrhe? Koji je životni smisao? U čemu se nalazi »spas«?

Idealisti vide u ideji dobrote, istine, ljepote... duhovne vrednote i u njihovoj oživotvorbi pravi smisao života. Bio bi krivi smisao, da netko smatra životnim ciljem sreću, koja bi u sukobu bila s duhovnim, najvišim vrednotama. Na njima se dakle osniva i sreća ljudskog života. Ne samo pojedinačnog, nego i poviestnoga; život je svrhovito usmjeren i u svome poviestnom razvitku.

Idealisti, koji Boga priznavaju, t. j. teisti, vide u životu, pojedinačnom i poviestnom, smisleni ili svrhoviti utjecaj Božji. Oni priznavaju providnost, t. j. um, kojim su zamišljene svršne udesbe stvorenih naravi, i volju, kojom se naravne udesbe zbiljski provode u svršnoj djelatnosti. Teisti dakle priznaju svršno upravljanje duha Božjega u životu pojedinca i ljudske poviesti. A naravno, svi ti idealisti nastoje svoj nazor filozofijski opravdati.

Naturalisti, nasuprot, ne priznavaju duha; za njih postoji samo priroda (natura, fizis), u kojoj je fizička nuždnost zbivanja. U našem životu vlada fatum, slepi udes — i tu nema govora o nekom »spasu«. Niti ima providnosti, niti je čovjek duhovne naravi, kojom bi se slobodnovoljno upravljao prema određenom životnom cilju. I naturalisti, doduše, govore o poviestnoj svršnosti, jer priznavaju neku svršnost i u prirodi, ali samo u tom (Darwinovom) smislu, da u kaosu slučajnosti nastaje borba, gdje dolazi do izbira nadvladavanjem jačih organizama. Naturalisti se međusobno u koječemu razilaze; ako u prirodi i priznaju neko netvarno (nematerialno) zbivanje, sve je ono ipak nuždno. Da je kao takovo i ovisno od materije, tvrde materialisti.

Među idealistima je opet razlika — prema tome, kako shvaćaju duh čovjekov i duh Božji. Oba surađuju na spasu, ali se pita: kako surađuju i na kakvom spasu?

Panteist (E. v. Hartmann) drži, da je Bog utjelovljen u ljudskom životu, i kako je po svojoj naravi nesavršen, on se putem čovjekova života usavršuje, oslobađa od zla, u mukama se spasava. Teist ima sasvim drugi pojam o Bogu: on je najsavršenije biće, obstoji »izvan« svieta i njime upravlja svojom providnošću — kao zakonodavac i svrhodavac stvorenih naravi. U našoj naravi postoji moralni zakon, po kome se čovjek izbavlja od moralnog zla i ostvaruje svoju sreću, t. j. u moralnom spasu nalazi oživotvorbu svoga najvišeg dobra. Ta je izreka razumljiva i opravdana po teističkoj etici. Neumjerenost, krađa, umorstvo... sve, što je moralno zlo — jer se protivi savjesti (imperativu razuma, bezuvjetnoj obvezi) — donaša biološko zlo pojedincu ili družtvu, dok tome suprotni, dobri čini odgovaraju dobrobiti ljudske naravi. Svoje najviše dobro (sreću) postizava čovjek, ukoliko dobro čini s uvjerenjem, da vrši Božji zakon. Moralno izpravan život nosi sobom zadovoljstvo, dobrobit, normalni razvitak, sre-

đenost života. Moralom je dakle uvjetovan biološki vriedan i smislen život. To onda vriedi i za poviest. Moralnost u poviesti čovječanstva postaje time mjerilom ili razpoznavalom (kriterijem) životnog dobra odnosno zla, napredka i spasa odnosno opadanja i propasti. Bog preko moralnog zakona utječe na poviestni razvoj čovječanstva. — S k r š ć a n s k o g stajališta dolazi u obzir Isus Krist kao objavitelj nadnaravne svrhe i primjerenih uvjeta njezine oživotvorbe. Kristova religija ili kršćanstvo biva tako činiocem u poviesti čovječanstva.

Pred kojih stopedeset godina su neki filozofi — nakon sv. Augustina, Dantea... — ponovno stali sa kršćanskog gledišta promatrati poviest; tako J. de Maistre, Chateaubriand, Friedrich Schlegel, Goerres, Balmes, Solovjev i drugi. K a n t je u neku ruku bio teist, a svakako idealist: svrha je poviesti, da se postigne moralna sloboda, koja će jamčiti trajni pravedni mir (po državnom ustavu i savezu naroda). Protivno idealizmu, stao se pred kojih sto godina razvijati naturalizam (i kolektivizam). C o m t e iztiče »masu« kao pokretnu silu poviesti. S p e n c e r izjednačuje psihičku i biološku zakonitost. Rasni faktor uvodi u poviest G o b i n e a u i H. S t. C h a m b e r l a i n. Ekonomski materializam postaje podlogom poviesti kod M a r x a. Naturalistički je duh zahvatio i tumačenje o postanku kršćanstva (Feuerbach). P e s i m i s t i drže, da poviestni život zbog tolikih zala u svietu ne može imati nikojeg smisla. S k e p t i c i kažu, da o tome ne znamo ništa sigurno; pitanje o smislu poviesti spada među fantastične tlapnje, u muzej ljudskih zabluda (M. Nordau). A t e i s t i se mahom protive nazoru, da bi Bog svršno udesio čovjekovu narav (bit), t. j. tako, da bi se njezinim razvitkom postizao određeni cilj i time smisao života. D e i s t i priznavaju Boga, ali bez providnosti. Sve te nazore treba imati pred očima, kad je u pitanju prisutnost Božja u razvoju poviesti; inače dolazi do neosnovanih i maglovitih pričanja.

Kritičko rješavanje naše teme zavisi od sustavno provedenog filozofijskog nazora o svietu i životu. O smislu poviesti možemo govoriti samo onda, ako čovječanstvo kao subjekt poviestnog života t r e b a da izvrši po-

viestno životnu zadaću, te ako ju zaista izvršuje. Da li Bog vodi (posredno, putem ljudske naravi) poviest čovječanstva k cilju, — k spasenju? Da li je čovječanstvu kao poviestnoj cjelini određeno, da se izbavlja od moralnog zla ili da se u s a v r š u j e u d o b r o t i, i da li je s tim u vezi, da se oslobađa od fizičkih zala, t. j. da postizava ž i v o t n u d o b r o b i t, spas života?

Teist, kad priznaje da je Bog odredio smisao pojedinačnom životu, ne može načelno zabaciti smisao poviestnog života. Promatrajući pojedinosti u poviestnom zbivanju, može posumnjati, da li se uviek odrazuje pravi smisao. U konkretnom se razvoju poviesti javljaju potežkoće, nerješiva pitanja, nesklad s Božjim vlastitostima (mudrošću, dobrotom, pravednošću). Filozofijski stav prema svietu i životu odlučivat će u prosuđivanju poviesti: teist će i u navedenim pojavama naslućivati tajnovit smisao, dok će ateist u njima vidjeti bezsmisao; poviestne činjenice govore različitim jezikom teistu odnosno ateistu. Šta u poviesti gleda svaki idealist (iako nije teist)? Isto, što u čovjeku: obstojnost d u h a, koji je usmjeren k oživotvorbi i d e j n o g »svieta« ili onih vrednota (istine, ljepote, dobrote), kojima je obilježena č o v j e č n o s t (humanitet) ili osobnost čovjeka kao s l o b o d n o g bića. Teist će reći, da je u tome oživotvorba »kraljevstva Božjega«, jer duh ljudski izvire u Bogu i jer su duhovne vrednote odraz bivstva Božjega. Je li uistinu tako?

Odgovor možemo tražiti dvojakim putem. 1. Ako je teistički određen smisao pojedinačnom životu, izvodimo odatle poviestni smisao. 2. Ako se Bog ima smatrati činiocem poviestnog zbivanja, on mu onda i smisao određuje, t. j. određuje čovječanstvu zadaću poviestnog života, kao i svrhu, kojoj vodi izvršenje te zadaće.

(K 1.) Ako predpostavimo dokazanim nazor teističke etike, da je pojedincu određen smisao života na temelju moralnog zakona, koji je Bog stavio u razumnu (umnu, duhovnu) narav čovjeka, — upravo zbog jednake naravi kod svih ljudi, i poviestni je život smisleno uvjetovan vršenjem moralnog zakona. Čovječanstvo je nuždna nadopuna pojedinaca u ostvarivanju duhovnih

vrednota. Pojedinci po svojim silama nisu kadri u punoj mjeri uzbiljavati sve vrednote, a u razvoju svojih sila su jedni ovisni o drugima. Ako je narav pojedinca u ostvarenju životne svrhe ovisna o družtvu, mora i družtveni subjekt u poviestnom razvoju života biti podvržen zadaći, koja vodi k ostvarenju životnog smisla.

(K 2.) Drugi navedeni put polazi od pitanja: Na kojim se faktorima osniva poviestni razvitak? Da li moramo poviestne događaje genetički prosuđivati također s obzirom na transcendentan faktor, na ideje u Bogu? Negativni odgovor, što ga daje naturalist, nije kritički održiv; jer i priroda nije razumljiva bez predpostavke, da je pri osnutku kozmosa bila određena osebujnost sila s obzirom na svršnu djelatnost. Prirodna nuždnost, koja bi imala (po naturalizmu) da obuhvati i poviestno događanje, ne može biti sasvim neovisna, jer priroda u svojoj promjenljivosti ne obstoji po sebi, nego ovisno o izvanprirodnom uzroku. Što se napose tiče ljudske naravi, u kojoj su sile pokretnice svega, pa i poviestnog života, u njoj postoji zakon voljne djelatnosti, t. j. moralni zakon, kome je svrha, da po moralnoj dobroti omogućuje čovjeku dobrobit života, oživotvorbu sreće. Zakonski uređena, ljudska je narav sredstvo, preko koga je Bog (kao uzročnik naravi i njezin zakonodavac) upravitelj života, njegov razumno-voljni činilac, koji biološka dobra i zla uvjetuje vršenjem odnosno nevršenjem moralnog zakona. Tako se čovjek svojom moralnom dobrotom (krepostnim životom, moralnim usavršenjem) izbavlja od zla, biva sebi »spasiteljem«, ali ne o Bogu neovisno, nego mu je spas života u Bogu, koliko je on tvorni uzrok života, njegov zakonodavac i svrha. Ovako se sa filozofijski teističkog (ne sa kršćanskog) stajališta imade shvatiti uzročnost Božja u smislu života pojedinačnog i poviestnog.

Sve kad uzmemo, da je teoretski situacija razčišćena, nastaje pitanje: Možemo li tvrditi, da se sve poviestne pojave osnivaju na svršnom uređenju? Uzročnik poviestnog života nije samo čovjek po razumno-voljnoj svojoj naravi, kao moralno biće, nego su tu na djelu i drugi činioci (fizička priroda, organski uvjeti, družtvo

i t. d.). Također nema sumnje, da moralna vriednost služi čovjeku na dobrobit, jer ta vriednost i nije drugo nego izpravno izživljavanje ljudske naravi. Živjeti u skladu s razumnim imperativom znači polaziti putem, koji donosi životnu dobrobit (blagostanje, sreću). Ali dok je ona pojedincu osigurana s obzirom na dušu (u ovom i u drugom životu), u poviesti čovječanstva zapažamo nesklad između moralne dobrote odnosno zloće i sreće odnosno nesreće. I pojedinac može kraj svoje moralne izpravnosti zlo živjeti, a zločinci kadgod uživaju, ali takav je nesklad rješiv ili razumljiv po pravdi Božjoj, koja ne mora izricati sud već prije smrti, dok za čovječanstvo to ne vriedi, pa se čini, da u poviesti ne vlada smisao Božje mudrosti, pravde i dobrote.

Očevidno uvjerljiv odgovor iz poviestnog promatranja nije moguć, iako se gdjekoja poteškoća dade prikladno riešiti. Kadšto nam je zagonetno, zašto mora neki narod stradavati, premda nam nisu poznate njegove zloće, dok je u poviesti nepravednim ratovanjem, tlačenjem i zarobljivanjem nastajala dobrobit za dotičnu zajednicu. Naše ocjenjivanje ne mora, doduše, biti uviek osnovano, jer nam možda nije dovoljno poznata nečija moralna vriednost, a također ne znamo, kakva je sudbina kome namienjena u tieku poviesti. Iz činjenice, da je neki narod zadesilo fizičko zlo, ne smijemo izvoditi sa sigurnošću, da je to kazna Božja zbog moralnih zločina, dok ne znamo, da li su oni doista u uzročnoj svezi s dotičnim zlom. Ali nema sumnje, da u stanovitim granicama postoji uzročna sveza između moralnosti, koja se odnosi na neki subjekt poviestnog života, i poviestne sudbine toga subjekta. Moralnost jednog kolektiva ne mora obuhvatiti svakog pojedinca kao člana toga kolektiva, nego možda samo upravljače, a posredno i one, koji njihovu vlast podržavaju. Pojedinci mogu biti krivi i odgovorni za postavljanje nesposobnih i nesavjestnih dužnostnika u državi, za nemar u vršenju dužnosti, za zlodjela i razne nepravde, a sve to može uzrokovati zlu sudbinu naroda ili države. Sreća se ne daje nezasluženo, a ni trajna propast nije bez krivnje. Sebičnost, mekoputnost, nasilje, pa već svojeglavost, površnost i t. d.

rađaju zlo, a blagostanje nastaje po marljivom, savjestnostnom, požrtvovnom, umjerenom, pravednom životu.

Poviest, kao i sav naš život, izlazi iz duševne dinamike. U njezinu su sastavu razne komponente (čuvstvovanja, shvaćanja, težnje ...) i one se slievaju u voljnoj djelatnosti, kojom se čovjek odlučuje kad nešto hoće ili ne će — prema svojim težnjama i zazorima, prema shvaćanju dobra ili zla. Tako u duši čovjeka izviru sukobi; u sebeljublju, pohlepi, mržnji, strastima nastaju prevare, krađe, umorstva, izrabljivanja, tlačenja, nasilja i druga zlodjela. U to previranje ulazi savjest, koja zapovieda, zabranjuje, odsuđuje, hvali i kori — unoseći u ljudske čine moralni poredak. U toj se moralnoj (etičkoj) sviesti očituje slobodni duh čovjeka, ustrojstvo razumne naravi. U njoj su pokretne snage i poviestnog razvoja. Poviest se osniva u duši, u moralnom zakonu voljne djelatnosti. Stoga je poviest izražaj borbe između zla i dobra. U njoj dolazi do izražaja stremljenje prema dobroti, oplemenjivanju čovječnosti, oživotvorbi najviše kulturne ideje (obvezatne za svakog čovjeka, s intencijom njegova duhovnog usavršenja). Uz to se propinje vlast zla, pokvarenost i opakost ljudske zloće, proturazumnost nagonskih sila. U toj izmjeni i borbi duševnog svietla i tmine stvara se poviestni lik čovječanstva. Božji utjecaj na tu golemu i zamršenu struju života sastoji se u tome, što se po moralnom zakonu oglašuje njegov poziv, neka čovjek ne odpada od duha dobrote. U odpadu je propast, u životu duha spas. Poviest se ne osniva na fatalizmu, ona je tvorba čitavog čovjeka, koji nije stroj. »Sudbine« rezultiraju iz ljudske volje.

Dalekosežnost ovih filozofijsko-poviestnih istina možemo razabrati na konkretnim oblicima poviestnog života. Ne ćemo težko pronaći primjere, kako je moralni kukavičluk skrivio propast nekog naroda ili države; kako su pod krinkom slobodnog mišljenja i samoodlučivanja (demokracije) nastala zarobljivanja i nasilja; kako su se pod lozinkom socialne pravde i zaštite potlačenih vršila barbarstva; kako su sustavom nemoralnog obogaćivanja, neredom u slojevima državnog poslovanja i drugim moralno zlim kakvoćama bili podgrizani temelji države.

Takvi primjeri potvrđuju spoznaju, da je napredak poviestnog života uvjetovan »elitom« u moralnom smislu. To može konkretno značiti, da spas naroda zavisi od upliva takve elite na razvoj i sustav ukupnog života. U toj je istini uključena i spoznaja, da se stvaranje bolje budućnosti ne osniva tek na pobjedi oružja, nego upravo na pobjedi duha, prožeta moralnim idejama. U njima leži spas čovjeka, dakako, ako ih on ostvaruje. Volja može da bude suprotna tom ostvarenju, ne mora ostvarivati dobro, ali bezuvjetno t r e b a da ga ostvaruje — i tu sad izkrsava moralna s l o b o d a čovjeka. Šta je kadro pokrenuti volju, da se odazove bezuvjetnom imperativu savjesti?

Tko priznaje, da je moralni imperativ izraz Božjeg zakona, t. j. da se moralni red osniva na religiji ili na osobnom odnosu prema Bogu, tome će poštivanje Boga (religioznost) biti pobudom za izvršenje imperativa ili za ostvarenje dobra. U religiji je dakle izvor moralne snage i, prema tome, porastom religioznog života odnosno opadanjem uvjetovano je moralno stanje pojedinca i društva. Odtuda se ima prosuđivati u jednu ruku poviestna vriednost kršćanstva za moralni napredak čovječanstva, a u drugu ruku moralno negativno značenje suvremenog progona religije.

Kod svih se ljudi ne može računati na religioznost, i zato treba da se ostvarivanje moralnog dobra osigurava na druge načine. Osobita uloga pripada državi (po školama, po kaznenim zakonima). Tu se javlja Platonova ideja o eliti državnog vodstva.

Na Sokrata, Platona i Aristotela nadovezuje se uobće idealistička filozofija poviesti. Prve stranice europske kulturne poviesti zabilježene su u filozofiji, u Sokratovoj nauci o sreći po moralno vriednom životu. Upravo to priznavanje ljudskog duha treba prvenstveno uzeti u obzir, kad je rieč o svojevrstnom duhu Europe. U to bi svietlo trebalo staviti i početak kulturno-poviestnog prikazivanja filozofije. Idealistička (spiritualistička) je

antropologija, rekao bih, osnovna spoznaja u poviestnom razvoju filozofije, i od grčke klasike do danas kroz vjekove se održalo uvjerenje, da u čovjeku postoji duh. Zato ovu istinu možemo staviti u okvir »vječne filozofije« (philosophia perennis). Ovamo idu i druge istine, koje su prolazile kroz svu poviest filozofije (a napose su zastupane u kršćanskoj skolastici), najprije svakako metafizički realizam ili nazor, da smo sposobni za spoznaju o Bogu, o duši, o svietu. Za filozofiju poviesti, koliko priznaje smisao u razvoju čovječanstva, dolazi dalje u obzir priznanje Božje providnosti. I prije nego što je misao o Božjoj providnosti stala uplivati preko kršćanstva na dalji razvoj filozofije poviesti, dolazile su iz grčke filozofije osnovne ideje za svršnu (teleološku) koncepciju svieta i za priznavanje životnog smisla u poviesti čovječanstva. Da je duh ostvaritelj »neprolaznih« vrednota, i da je sreća (eudaimonia) u najvišem dobru, koje se oživotvoruje moralnim vrednotama, ta istina bitno obilježuje Platonov idealizam. Još kad je pridošlo stoičko mišljenje o utjecaju logosa na sve ljude, i kad se tako čovječanstvo očitovalo pod vidom jedinstva, dani su bili svi preduvjeti za smisao poviesti. Apostol Pavao — govoreći o Adamu, Kristu i kraljevstvu Božjemu —, zatim Justin Mučenik i drugi, bijahu predtečama sv. Augustinu za filozofijsko shvaćanje o poviestnom smislu čovječanstva. — —

Gdje nam se život čini bezsmislenim, pomnijim ćemo promatranjem uočiti krivnju u čovjeku, ne u Bogu. Kako bi današnje čovječanstvo bilo kadro braniti se pred sudcem, koji bi mu postavio pitanje, da li živi solidarno u izmjeni i stvaranju kulturnih dobara, ili ih uzajamno uništava, i da li nastoji, kako bi zavladao moral, ili u nemoralu stoji nad ponorom svoje propasti?! Zar u bolima današnjice leži bezsmisao poviesti, ili je u njima odraz moralne pustoši, o kojoj će suditi budućnost?

Odkuda može doći spas čovjeku?

Razumljivo je, da zla u svietu ne će nikad nestati, ali ga nikad ne će ni manje biti, ako ljudi ne budu bolji.

Po svojoj poviestno odgojnoj funkciji, kršćanstvo treba da poboljša ljude i pomogne odstranjivati zla. Kršćanstvo je tako ušlo u okvir europskog života kao njegovo bitno obilježje. Nije na račun kršćanstva, nego njegovih članova, kojima se prigovara prešućivanje socialnih zala iz oportuniteta, podržavanje politički i socialno nepravednih sustava ili slično. Ali i danas je Kristov namjestnik na visini poviestne zadaće, kad naglašuje međunarodnu pravdu, kojom će biti osiguran slobodan život svima narodima i tako zajamčen izgled u smirenu budućnost čovječanstva. Uostalom, na ovoj smo liniji — sve da ne priznajemo ni Boga ni kršćanstva — svi, koji držimo do ljudskih prava na život. Tko poviest čovječanstva smatra pozornicom nasiljima i opačinama zakrvavljenog života, nosilac je barbarstva, proti kome borba znači svetu službu čovječanstvu. I tko vjeruje, da nad moralnim smislom života bdije Providnost, ne samo što znade, da je svakom poviestnom borbom u cilju gaženja životnih prava bila izpisana po koja sramotna stranica u kulturnoj povjestnici čovječanstva, nego još znade nesumnjivo i to, da će se istinskom pobjedom zvati samo ona, do koje vodi moralno opravdana borba — za spas čovjeka.

Da to nije fantastično domišljanje, biva jasno odatle, što ideja spasa dobiva suvremenu aktualnost kao spoznaja, da se političko-socialni život temelji na etičkim načelima i da se za njihovu provedbu iziskuju etički kvalificirane ličnosti. Krivim shvaćanjem politike odnosno filozofije, neki bi htjeli razkinuti svezu filozofije s područjem političkog života, no sami poviestni događaji kao i političari, koji o njima odlučuju, dokazuju svezu politike s etikom. Prošli je svjetski rat svršio priznavanjem narodnih prava na samoodređenje, — ali kakvim priznavanjem? Teoretski je načelo samoodređenja bilo prihvaćeno temeljem međunarodne politike, ali je danas utvrđena činjenica, da je to načelo oborila poviestna stvarnost, t. j. da nije postojala etička volja za provedbu toga načela. Nije ni potrebno biti hrvatski rodoljub, istinoljubivost potvrđuje činjenicu, da je hrvatskom narodu bilo osporavano pravo na samosvojni državni život unatoč tome, što je neprieporo-

no bila izražavana volja naroda — »priznata« temeljem demokracije i ujedno pogažena (osim svega drugoga) poviestnim umorstvom g. 1928. Tko je god sposoban za objektivno prosuđivanje poviestnog zbivanja, nije kadar zatajiti istinu, da je to zbivanje uvjetovano političkim moralom, koji i danas ima odlučnu ulogu na prekretnici budućnosti. I ne samo u međunarodnim odnosima, nego i u pitanjima unutardržavnog života, gdje o moralno umnim ličnostima (»filozofima« po Platonu) zavisi unutarnji temelj državnog obstanka.

Novi poredak, koji bi imao predstavljati početak uljudbene i čovjeka dostojne poviesti, ne može se nikad osnivati na rušenju moralnih prava i onih družtvenih oblika, koji u njima izviru. Može se o Europi izricati i negativan sud (jer su se u njoj uvriježila družtveno moralna zla), ali bi značilo jednu od poviestno najtragičnijih obmana, kad bi čovječanstvo u gaženju životnih prava, u tlačenju svake slobode, u ugrožavanju životne sigurnosti već zbog stanovitog mišljenja, u stvaranju biede i surovosti, u izkorjenjivanju čitavog naroda, u oblikovanju čovjeka materialnim sredstvom, dakle kad bi u barbarstvu gledalo put k boljem poredku budućnosti. Nije toliko važno, što bi takav val nečovječnosti značio poviestnu svjedočbu za materialističko shvaćanje života, na kojem se on teoretski osniva; — on bi značio katastrofu kulturnih vrednota, koje su u Europi bar do neke mjere bile dosad ostvarene. Strepnja, da taj duh izopačenosti nakon rata ne zadobije prevlast, u europskom je krugu najdublji osjećaj sadašnjice. I zato: izbaviti europskog čovjeka od toga zla, donieti mu istinski poredak pravde i čovječnosti, znači tome i previše napaćenom čovjeku donieti poviestni spas.

Hoće li baš onima biti bolje, koji su najteže pogođeni ratom, ili će i ubuduće biti povlaštene uglavnom moralne mizerije? To se presudno pitanje kao mora nameće svakom čovjekoljubu — i kanda nema previše izgleda na optimistički odgovor. Zar to znači zdvajati nad moralnom kulturom čovječanstva — u času, kad se odlučuje možda o vjekovnoj budućnosti?

Jedno je sigurno: spas možemo očekivati od političkí-socialnog sustava, kojim će biti odstranjeni parasiti, što samo fraziraju o dobrobiti zajednice po vlastitoj državi, ili o utjecaju narodnih slojeva na državno poslovanje, i svi oni siti, koji gladnima ne vjeruju, i nesavjestni i nepošteni u službi zajednice, i krvoločnici, otimači, nasilnici i tlačitelji slobode i prava pojedinačnih i zajedničkih. Tko god bi stvarao izaratnu budućnost na tome moralnom poredku, bio bi — premalo je reći »pobjednikom«, bio bi poviestnim spasiteljem čovječanstva.

Tako misle idealisti; — a nisu li to fantazije, gledanje na život *mimo* života?

Mi smo uočili život današnjice i za budući bolji život tvrdimo, da se osniva na takvom socialno-političkom sustavu, koji bi i u načelu i u svojim nosiocima značio moralni preporod. Zar je »mimo« života, kad smo upoznali ljude i ono, što oni misle o životu; i kad smo spoznali sadašnju stvarnost života i kakav bi trebao da bude europski život nakon krvave sadašnjice? Zar nije smisao ratnog zbivanja u tome, kakav treba da bude zajednički život? Ali jasno je, o čemu se radi: »mimo« života je naš odgovor na to pitanje zato, jer protivnici ne će da čuju o moralu; njima je jednakopravnost među velikim i malim narodima »beznadni ideal«. Njima »život« znači to, da se borba vodi — ne za pravdu, za ljudsko pravo na obstanak, za međunarodno osiguranje svačije slobode, nego za budućnost, gdje će i dalje vladati nasilje, zarobljivanje, teror, okrutnost, likvidacija prava na čovječji obstanak. Ili zar predstavljaju »život« one izjave i krilatice i programi koji su suprotni činjenicama života i predstavljaju smišljene obmane ili laži? (Taj izraz moramo upotriebiti zbog njegova poviestno moralnog značenja.) Mimo života govore oni, koji abstraktno navieštaju slobodu govora i tiska i koječega, a da ne pružaju nikoje konkretno jamstvo provedbe; i koji na ta obećanja nadovezuju prietnje svakome, tko ne pristaje na hegemoniju i diktaturu. Šta predstavlja životnu volju naroda: njegova poviestna borba za samosvojni obstanak, ili krivotvorina te volje po nekim po-

jedincima, koji su se odvajali od volje naroda i onda, kad je ona došla do punog očitovanja? Je li istinsko ili lažno prikazivanje životne volje naroda, kad se njegova borba za obstanak proglasuje izdajom i služenjem neprijatelju, da bi se mogle primieniti krvave mjere odmazde? Zar se pravo naroda gubi krivicama pojedinaca? U ime naroda se doduše već koješta činilo i kada to nije bila životna volja naroda, ali mi tražimo takva moralno valjana sredstva, kojima se dade ustanoviti, šta narod hoće za svoj obstanak i nutarnje uređenje.

Mi ne govorimo u shemama o Iztoku i Zapadu, o kulturnoj visini i padu Europe, o političkom ili nepolitičkom značenju religije, — kako se o tome neriedko frazira. Ali u neodstupnoj službi istine ne možemo zatvarati oči pred činjenicama. Uzmimo za primjer vjersko pitanje. Može se reći, da ne odgovara poviestnoj istini tvrdnja, da se vjerski službenici nisu nikada bavili politikom; i da je neopravdana tvrdnja, da politički rad nije u skladu s njihovim zvanjem: jer bi onda u poviesti bilo dosta nesklada, a osim toga, politika može da ima smisao moralne dužnosti stajati na strani naroda, kad se on bori za svoja prava, pa bi se opravdano predbacilo nevršenje zvaničnih dužnosti, kad bi tko iz oportunističkih kombinacija podržavao ili pasivnošću podupirao nepravde. Takva moralna dužnost postoji i danas i stoga ona ne daje opravdanje za sadašnji progon svećenstva u katoličkom narodu. Naravno, ne će svak biti ubijen (time bi krvnici i sebi škodili), a za ubijstva se lako nađu prividni razlozi, ali se ne može prikrivati sustav progona vjere, odnosno njezina toleriranja pod uvjetom političkog zarobljenja. I kad bi se reklo, da je nekoć bilo nasilja u ime vjere, nije ni u tome izvor prava na sadašnja nasilja, niti je onda istinito navještanje slobode. Da vjera može biti za život suvišna i čak štetna, zastupalo se i u novovjekovnoj europskoj filozofiji, i možda će dovieka ostati dva suprotna tabora, koji se teoretski bore, ali princip čovječnosti traži, da borba ne prieđe u barbarstva, nego da svima bude prepušteno pravo slobode, bez štete za zajednicu. Dopuštamo, netko bi mogao zastupati mišljenje, da organizacija Crkve nosi u sebi životnu dinamiku održanja, koje ona nastoji ostvariti u sklopu stanovitih političkih tvorevina, kao i to, da bi netko u toj organizaciji mogao vidjeti uporište svojih imperialnih ciljeva, ali ni takva predmnjeva ne opravdava progon pripadnika Crkve, koji u navedenom pravcu nikako ne surađuju, nego su samo vjerski opredieljeni. Očito je dakle, da se ovdje nasilno oduzima pravo na obstanak. Trebalo bi osvietliti suvremeni život i na drugim područjima — socialno ekonomskom, narodnom —, da uvidimo zajednički problem: kako će se osigurati čovječji obstanak, njegovo pravo na život upravo u smislu čovječnosti, ugrožene od moralne izopačenosti.

Bez obzira na stajalište, da zabaciti moral znači odbacivati Boga, naša teza u pitanju rješavanja sadašnje krize glasi: ako se upravljači poviestnih događaja ne vode moralnim obzirima pri uređenju socialnih odnosa, ostaje ta kriza nerješiva. Mogu se doduše sklapati savezi na osnovu zajedničkih probitaka i bez obzira na moral, ali ljudi se danas na takvoj zajednici sastaju, da se sutra opet razstanu u borbi. Kako onda može jedna ratna strana predbacivati drugoj nepravde, ako ih ona i sama čini? Fizička sila može biti spasonosno sredstvo samo kao zaštita pravnog poredka, a u suprotnom je cilju ona izvor socialnog zla. Osim malobrojno amoralnih ljudi, koji se pozivaju na silu u službi kolektivnog egoizma, moralno zdrav razum najvećeg diela čovječanstva nesumnjivo usvaja naše stajalište.

U dubini poviestnog života leži jedna tragika: sila oružja ne dieli vlast s moralom. Da li smo mi pokoljenje, koje može u tom pravcu očekivati poviestni spas čovjeka, pokazat će skora budućnost.

Sadržaj

Uvodno razmatranje 5

I. dio

Na putu poviesti 35 — Na putu života 40 — O »veličini« u filozofiji 43 — Prema cilju filozofiranja 47 — Jedna ocjena mojeg rada 51 — Problem religije 53 — Sudbonosna alternativa 55 — Početno razdoblje 57 — Napomena 59 — Prva spoznaja o Bogu, moralnom zakonodavcu 60 — Sumnje o smislu života 62 — Bog kao moralni svrhodavac života 64 — Kako čovjek znade za svoju svrhu? 66 — Prva misao o ljubavi Božjoj za našu nadnaravnu svrhu 68 — Od škole do habilitacije 70

II. dio

Je li filozofija znanost? 75 — Uvod u filozofiju i načelo uzročnosti 78 — Suprotnosti 83 — Sustav filozofiranja 86 — Dvie spoznaje 92 — Tri spoznaje 98 — Bilježka iz etike 104 — Bezuvjetna obveza i religijska sreća 107

III. dio

Smisao života: ljubiti Boga 111 — Filozofijska priprava za pristup k poviestnom objavitelju 115 — Ponovna napomena 118 — Iz etike prema Isusu Kristu 121 — Renan 124 — Naravna i nadnaravna religija 129

IV. dio

Filozofija i kršćanska religija 133 — Ljubav Boga za našu nadnaravnu sreću — izvor kršćanske religije 136 — Osnivač kršćanstva 140 — Kršćanska antropologija 141 — Bezsmrtnost duše 143 — Noetika 150 — Problem metafizike 157 — Skeptik i imoralist 162 — Deontološki dokaz Božje eksistencije 164

V. dio

Metafizička spoznaja i vjera 175 — Pregled rada 182 — Filozofija prema kršćanskoj religiji 185 — Religija i život 190 — Ponovno o filozofskoj pripravi za ideju kršćanstva 194 — Religijski smisao života 197 — Čovjek, oživotvoritelj duhovnih vriednosti 199 — Kršćanska filozofija 204

Završno razmatranje 209